



LEHRSTUHL FÜR RELIGIONSPHILOSOPHIE UND VERGLEICHENDE RELIGIONSWISSENSCHAFT

POSTANSCHRIFT (BRIEFE): TECHNISCHE UNIVERSITÄT DRESDEN, PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT, INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE, 01062 DRESDEN
(PAKETE U.Ä.: 01069 DD, HELMHOLTZSTR. 10). BESUCHERADRESSE: 01069 DRESDEN, ZELLESCHER WEG 17, 5. STOCK, Z1. A 522.
TEL.: 0351/463-32689, FAX: 0351/463-37051; EMAIL: Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@tu-dresden.de;
< http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph>.

EDITORIAL

Liebe Leserinnen und Leser!

Im Blick auf die existentielle Verortung des philosophischen Bemühens gibt es zwei klassische, gleichwohl unterschiedliche Auskünfte und Antworten: Zum einen wird der prinzipielle Beginn des philosophischen Fragens und Ringens („Prinzip“ hier im Sinne von „arché“), die Initiation und das sich durchhaltende Prinzip von Philosophie durch Platon im (Er-)Staunen und (Ver-)Wundern über das Sein und das Gute (θαυμάζω), in der staunenden Wirklichkeitserfahrung gesehen und hier mit dem Konzept des Eros, des Reichen-Armen und Bedürftig-Übervollen, verbunden (Theaitetos 144b-155e).

Andererseits erhält Platons Denken auch einen nicht unwesentlichen Impuls durch eine traumatische Krisenerfahrung mit dem Bösen und der Ungerechtigkeit, die darin lag, dass sein Lehrer Sokrates, der Beste und Gerechteste unter den Athenern, vom Staat zum Tode verurteilt wurde. Und sein Philosophieren kann in diesem Zusammenhang auch als beständige Auseinandersetzung mit dieser traumatischen Erfahrung, als dem geheimen motivationalen Zentrum seiner Philosophie, verstanden werden.

Es verwundern daher auch nicht Positionen, welche diese die Philosophie initiiierende Verwunderung verschärfen und die Befremdung und Verunsicherung zur Verzweiflung und zum Entsetzen radikalisieren. Für diese, wie bei Schestow und Patočka, setzt Philosophie mit dem „Entsetzen“, der „Verzweiflung“, der Infragestellung und dem Zusammenbruch vorgängig tragender Sinnhorizonte ein.

Für diese Philosophen werden damit Leid, Übel und Böses, Erfahrungen des Negativen und Inkommensurablen zu dem philosophischen Problem, zum (ambivalenten) Anstoß und zur eigentlichen Herausforderung der Philosophie. Diesem

wesentlichen Anstoß würde sich dann auch das religionsphilosophische Nachdenken verdanken. Wobei für die Religionsphilosophie sich diese Ambivalenz auch bereits in einem ihrer zentralen Gegenstände phänomenal widerspiegelt: So sei nach Rudolf Otto die Erfahrung des Heiligen und Numinosen wesentlich durch die konträren Bestimmungen des „tremendum et fascinosum“ charakterisiert, des Anziehenden und des Erschreckenden.

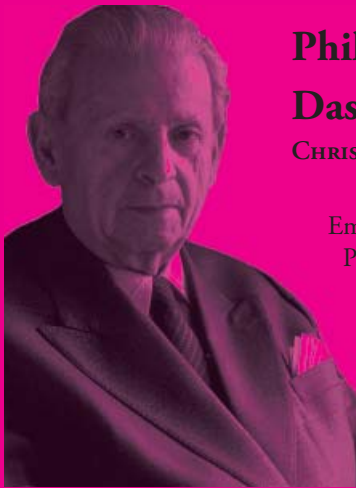
Der vorliegende Rundbrief und die nächste Ausgabe werden sich aus religionsphilosophischer Perspektive der mit dem Pol des Tremendum verbundenen Thematik widmen. Bevor im nächsten Heft die damit verbundene „Theodizee“-Problematik als Schwerpunkt diskutiert werden soll, werden in dieser Ausgabe Positionierungen zur Leid-Übel-Böses-Problematik durch Einzelstudien und durch Referierung der Ansätze ausgewählter DenkerInnen und im Rahmen der Weltreligionen sowie im Medium der Kunst thematisiert. Hinzu treten Rezensionen zu einigen themenbezogenen Neuerscheinungen sowie Berichte über Tagungen zur Thematik.

Daneben finden Sie im Rundbrief aber wie gewohnt Rezensionen zu aktuellen, religionsphilosophisch relevanten Publikationen, Tagungsberichte, eine Reminiszenz an Josef Pieper, dessen Todestag sich zum zehnten Mal jährt, und einen Überblick über aktuelle und geplante Projekte sowie Publikationen des Lehrstuhls. Dabei möchte ich Sie besonders auf ein Tagungsprojekt des Lehrstuhls („Europäische Menschenbilder“) im April 2008 aufmerksam machen.

Viel Vergnügen bei der Lektüre unseres Rundbriefs wünscht Ihnen

RENÉ KAUFMANN M.A.

I. THEMENSCHWERPUNKT „LEID, ÜBEL UND DAS BÖSE“



Philosophie als Passion.

Das gebrochene Denken von Emmanuel Levinas

CHRISTIAN RÖßNER

Emmanuel Levinas ist der Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts.

1906 in Kaunas als Sohn jüdischer Eltern geboren, starb er 1995 in Paris, vom Alter gezeichnet, nach einem langen Leben in einem

viel zu langen Jahrhundert: „Die Weltkriege – und alle anderen Kriege – der Nationalsozialismus, der Stalinismus – und selbst die Entstalinisierung – die Lager, die Gaskammern, die Atomwaffen, der Terrorismus, die Arbeitslosigkeit – nicht wenig für eine einzige Generation, mag sie all das auch nur mitangesehen haben“¹.

Levinas' Leben und Denken ist „beherrscht von der Vorahnung des nationalsozialistischen Grauens und der Erinnerung daran“². Levinas philosophiert mit diesem „Tumor im Gedächtnis“³. Sein Hauptwerk *Anders als Sein oder Jenseits des Wesens* widmet er „Der Erinnerung an die Liebsten unter den sechs Millionen, die von den Nationalsozialisten ermordet wurden, neben den Millionen und Abermillionen Menschen aller Konfessionen und Nationen, die demselben Hass auf den Anderen, die demselben Antisemitismus zum Opfer fielen“⁴.

Levinas' unerhörte Rede von einer „Ethik als erster Philosophie“⁵ fällt in eine Zeit, für die „Nietzsches Wort vom Tod Gottes in den Vernichtungslagern die Bedeutung einer fast schon empirischen Tatsache angenommen“⁶ hat und in der „man leicht darin übereinkommen wird, dass die Frage von höchster Wichtigkeit ist, ob wir von der Moral nicht zum Narren gehalten werden“⁷.

Levinas' illusionslose Frage nach der Ethik fordert daher nicht einfach eine andere Moral, sondern legt den Finger in die Wunde einer Philosophie, die es nicht nur im Triumph „von Jonien bis Jena“⁸ bringen, sondern auch von Athen bis Auschwitz kommen lassen konnte.⁹ So geht es Levinas weniger darum, in Form eines alternativen Altruismus eine neue Ethik zu etablieren oder gar die *Magna Moralia* einer klassischen Lehre zu rehabilitieren, als vielmehr um den verzweifelten Versuch, das Ethische überhaupt neu und anders zu denken.

Methodisch dabei stets der Akribie phänomenologischer Analytik verpflichtet, verbindet sich in seinen Texten ein skrupulöser Argumentationsgestus mit einem spekulativen Elan, der das Denken immer gleich zum Äußersten drängt. Ausgangspunkt und treibende Kraft dieser gratwandernden Gedankengänge ist der Skandal eines durch keinen dialektischen Taschenspielertrick mehr hinwegzaubernden Leidens, in dessen Angesicht sich eine letzte erste Philosophie der fassungslosen Frage gegenüber sieht, ob in einer gottverlassenen Welt, die „den eigenen Untergang überlebt hat“¹⁰,

sich von der Menschlichkeit des Menschen überhaupt noch sinnvoll sprechen lasse.

1. Phänomenologie im Affekt

Auch der phänomenologisch reduzierten Betrachtung erscheint das Leid nicht allein als die ins Schmerzvolle gesteigerte Gegebenheit einer qualitativen Empfindung. Der Inhalt dieses sensuellen Erlebnisses stört die Ordnung eines intentionalen Bewusstseins nicht einfach als ein quantitatives Zuviel, welches in seiner Intensität das Fassungsvermögen der identifizierenden Synthesis übersteigt, sondern er bringt die Einheit der transzendentalen Apperzeption gänzlich aus der Fassung, indem der Schmerz sich in seiner Unabweisbarkeit gerade nicht durch eine noetisch-noematisch strukturierte Intentionalität auf Distanz halten lässt. In seiner Reinform stellt das Leiden sowohl die Qualität eines Übels als auch die Modalität der „Übelkeit“ selbst dar und insofern das Zweckwidrige bzw. Widersinnige schlechthin, nämlich dasjenige, was einer von Seiten des Subjekts konstituierten Sinngebung strikt zuwiderläuft, da es weder in Ordnung ist noch restlos in Ordnung zu bringen.¹¹ Der Schmerz als Schmerz ist „Bewusstsein gegen den Strich“¹², also nicht das Bewusstsein einer Störung, sondern eine Störung des Bewusstseins. Das Leiden als Erleiden des Leids lässt die intentionale Freiheit des subjektiven Bewusstseinsaktes in die Ohnmacht einer unhintergehbaren Passivität fallen, in eine unaufhebbare Verwundbarkeit umschlagen, welche jeder kategorialen Unterscheidung von spontaner Aktivität und rezeptiver Passivität vorausliegt.¹³ Diese durch keinen Entwurf zu kompensierende Geworfenheit markiert die Grenze jedes noch so heroischen Idealismus.

Das reine Leiden ist in seiner intrinsischen Phänomenalität als exzessive Unannehmlichkeit ausgewiesen, der sich als solcher kein Sinn beimessen lässt. Der Schmerzensschrei als Artikulation dieser unsäglichen Absurdität ist daher auch alles andere als ein *lógos apophántikos*. Der Schrei hat keine Worte und in diesem Sinne nichts zu sagen, da kein *tí katà tinós* auszusagen, doch noch indem er zum Himmel schreit, ruft er den Anderen um Hilfe. Der Schrei ist ein vorsprachlicher Appell an den Anderen und eröffnet als solcher eine ethische Perspektive auf das Leiden.¹⁴

Das Leiden ist und bleibt „umsonst“. Doch diese äußerste Passivität eines in seiner Leiblichkeit dem Sein ausgesetzten Daseins offenbart sich in Levinas' Phänomenologie nicht primär als ontische Schwächung des Subjekts. Das als leibhaftiges Dasein von Geburt an leidende Subjekt hat vielmehr eine ethische Schwäche: eine Schwäche für den Anderen. Das Subjekt kann den Anderen leiden. Und in dem Moment, in dem nun das Leiden nicht mehr nur das eigene Leid „für nichts und wieder nichts“ erleidet, sondern stellvertretend in ein Erleiden des sinnlosen Leidens des Anderen umschlägt,

bedeutet „umsonst“ auch nicht mehr nur ein vergebliches *frustra*, sondern ein vergebendes *gratis*.

Denkbar ist dies jedoch nur bei einer radikalen Trennung zwischen dem nicht zu rechtfertigenden Leiden des Anderen, dessen schreiende Ungerechtigkeit mich in Anspruch und dadurch in die Pflicht der (Ver)Antwort(ung) nimmt, und meinem eigenen Leiden, das in meinem und nur in meinem Fall als Leiden für eben dieses nicht zu rechtfertigende Leiden des Anderen gerechtfertigt ist.¹⁵ Diese von Levinas in kompromissloser Einseitigkeit – als *sens unique* – gedachte Verantwortlichkeit des Einen für den Anderen, diese strenge Asymmetrie des intersubjektiv gekrümmten Raumes, die als ethische Non-in-differenz erst den alles entscheidenden und in keiner ontologischen Indifferenz mehr aufzuhebenden Unterschied macht, beugt das ethische Subjekt aus dem transzendentalen Nominativ seines *conatus essendi* in den *accusativus absolutus* einer dem Anderen vorbehaltlos hingegebenen Unterworfenheit, die sub-jektiver ist als jede auto-affirmativ konstituierte Form von Subjektivität.¹⁶

Da Levinas die eigentlich ethische Verantwortung als unendlichen Überschuss meiner Pflichten über meine Rechte denkt, hat das Subjekt nicht weniger als „das Gewicht der Welt“¹⁷ auf *Sich* zu nehmen und insofern auch keinen Anspruch auf eine die Last der Verantwortung ausgleichende Gerechtigkeit. Doch nur im gütigen Verzicht auf jede Wechselseitigkeit wird das ethische Subjekt in eine bedingungslose Mitleidenschaft für den Anderen gezogen. Und nur in dieser bedingungslosen „Compassion“, die für Levinas nicht bloße Sympathie, sondern eine leiden-schaftliche Liebe ist, die sich „ganz umsonst“ gibt, kann dem Leiden eine „Unsinnlosigkeit“ abgewonnen werden.¹⁸

2. Die überbeantwortete Frage¹⁹

Diese „Unsinnlosigkeit“ hebt allerdings die Sinnlosigkeit des fremden Leidens nicht auf. Das Leid des Anderen ist nicht einfach „wieder gut“ zu machen und wer Hegelianer genug ist, um ernsthaft zu glauben, dass die Zeit im Laufe ihrer selbst auch nur eine einzige Wunde heilt, der stiehlt sich im Namen einer großen (All-)Gemeinheit aus seiner ureigensten Verantwortung für den Nächsten und Nächstenbesten: „Die Rechtfertigung des Leids, das der Nächste erleidet, ist sicherlich der Ursprung aller Immoralität“²⁰.

In der Compassion mit den Leidenden dieser Welt verbietet sich daher auch jede Form doktrinaler Theodizee. Denn ob diese Theodizee das Leiden nun teleologisch in den (Be-)Griff zu bekommen sucht, indem sie das *malum* im *happy end* des guten Zwecks geheiligt sein lässt, oder ihm als nichtiger, da des transzendentalen Gut-Seins beraubter, Mangelerscheinung direkt die ontologische Dignität abspricht, sie kann in keinem Falle auf eine zumindest implizite Relativierung von Leid, Übel und Bösem verzichten.

Für Levinas, dem sich „das Missverhältnis zwischen dem Leiden und jeder Theodizee in Auschwitz mit einer Deutlichkeit zeigte, dass einem die Augen übergehen“²¹, steht dagegen der absolute Charakter des Leidens außer Frage, so dass dieses „*mal élémental*“²² nicht ohne eine bestenfalls naive und schlimmstenfalls zynische Verharmlosung als kontingent oder akzidentell abgetan werden kann – auch nicht unter Verweis auf eine angebliche Erbsünde, welcher der Andere niemals zu beschuldigen ist. „Nur ich darf in meiner Unschuld ohne Ab-

surdität angeklagt werden. Den Anderen in seiner Unschuld anklagen [...] ist kriminell“²³.

Je leerer der Himmel, zu dem das Unrecht schreit, desto unabweisbarer ist die unendliche Verantwortung des Einen für alle Anderen. Diesem Appell des Anderen, der das Subjekt in seiner Einzigkeit unersetzlich macht, ist nicht durch eine klagende Anklage Gottes auszuweichen. Im Akkusativ, vor Gericht, in der Verantwortung, in der Pflicht steht bei Levinas einzig und allein das Subjekt selbst – und sonst niemand, weder der Andere noch der ganz Andere.

Emmanuel Levinas rechnet nicht mit Gott. Denn die Theodizee, die entlastende Antworten gibt, hat ihre Rechnung ohne „die unaufkündbare Autorität der Leidenden“²⁴ gemacht, ohne das nicht idealistisch hinwegzuvernünfteln „Gefühl, da[ss] nach Auschwitz [...] Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, da[ss] aus ihrem Schicksal ein sei's noch so ausgelauter Sinn gepre[ss]t wird“²⁵.

Eine Theodizee, die „übervernünftelt“²⁶, die als doktrinale Antwort ihre leidvolle Frage „überbewältigt“, indem sie diese zumindest tendenziell zum Schweigen bringt, wurde bereits von Immanuel Kant mit deutlichen Worten „der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen“²⁷. Kants kleine Schrift „Über das Mi[ss]lingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ ist damit jedoch noch nicht zum Ende gekommen, sondern ergreift nun Partei für eine authentische Form der Theodizee, wie sie „in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt“²⁸ ist.²⁹

3. Der Skandal der Aufrichtigkeit

Hiob³⁰, der sich bis zum Schluss den billigen Vertröstungen seiner falschen Freunde verschließt – diese „quälenden Tröster“ (Hiob 16, 2) mit ihren „Sprüchen aus Staub“ (Hiob 13, 12) – und selbst „um Gottes willen“ nicht bereit ist, sich zum *advocatus diaboli* zu machen, d. h. im Angesicht des unverdienten Leids auch nur ein Auge zuzudrücken – dieser rücksichtslos aufrichtige Hiob spielt im Prozess der Theodizee die einzig legitime Rolle, nämlich weder die des Verteidigers noch die des Anklägers, sondern die des Zeugen. Hiob verweigert das Vergessen und Verstummen, die Vergangenheitsüberbältigung. In einer *memoria passionis* (J. B. Metz), welche am Ende auf eine „Fürsprache für seinen Nächsten“ (Hiob 42, 10) hinausläuft, beweist Hiob, „da[ss] er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“³¹.

Die kategorische Verpflichtung auf die unbedingte Wahrhaftigkeit als „formale Gewissenhaftigkeit“³² bindet den Zeugen auch im Prozess der Theodizee in einer „innern Eidesdelation“³³, die jeder Aussage vor dem Gericht vorgängig ist, aber diese Aussage als Zeugnis für den Anderen unumgänglich macht. Worüber man nicht schweigen darf, darüber muss man sprechen, auch wenn die Worte fehlen, in denen dieser unendlichen Pflicht Genüge getan werden könnte.

Emmanuel Levinas steht an jeder Stelle seines Werkes in einem solchen Zeugenstand. Seine Philosophie entspringt der ethischen Unmöglichkeit, im Angesicht des leidenden Anderen gleichgültig zu schweigen, und stellt einen einzigen „Skandal der Aufrichtigkeit“ dar, einer „Aufrichtigkeit, welche den Verrat zurücknimmt, den das Sagen im Gesagten erleidet, wo, unter den Hülsen der Worte, in der verbalen In-

differenz, Informationen ausgetauscht, fromme Wünsche ausgesprochen werden und man sich so aus der Verantwortung herausredet. Kein Gesagtes entspricht der Aufrichtigkeit des Sagens, kommt der Wahrhaftigkeit vor dem Wahren gleich, der Wahrhaftigkeit der Annäherung, der Nähe, jenseits der Gegenwärtigkeit. Aufrichtig wäre also ein Sagen ohne Gesagtes, wäre, wie es scheint, ein ‚Reden um nichts zu sagen‘, wäre ein Zeichen, das ich dem Anderen von diesem Zeichengeben selbst gebe, schlicht wie ein ‚Grüß Gott‘, aber, ipso facto, reine Offenheit eines Geständnisses, des Eingeständnisses der Schuld“³⁴.

Dieses ethische, die unendliche Verantwortung im doppelten Sinne des Wortes verratende Sprechen fordert daher eine spezifische Form der phänomenologischen Reduktion, um eben dem Verrat zu widersprechen, den der Infinitiv des Sagens unweigerlich erleidet, sobald er sich im definitiv Gesagten ausspricht.³⁵ Levinas' Reduktion besteht in einem unaufhörlichen Entsagen des Gesagten, das auf der Stelle zurückzunehmen ist, um es wieder neu, anders, ganz anders zu sagen.

Die prinzipielle Paradoxie dieser sich in einer schwindelerregenden Übersteigerung ständig selbst ins Unendliche – in die Wahrhaftigkeit vor dem Wahren, in die Güte vor dem Guten – überschlagenden Methodik steht außer Frage. Levinas' Text spricht auf der propositionalen Ebene des Gesagten selbstverständlich „griechisch“, die begriffliche Sprache des überzeugenden Philosophen, wendet sich aber auf der performativen Ebene des (Ent-)Sagens gegen den eigenen Strich, in der bezeugenden Sprache des schreienden Hiob, wodurch jedes Wort buchstäblich durchkreuzt wird.

Durch dieses Ausstreichen und Neuschreiben gerät der Textfluss ins Stocken, wird – von Gedankenstrichen durchschnitten – über seine eigenen Leerstellen stolpernd – zum Palimpsest, zum Anderen seiner selbst und die Lektüre zu einem Spuren-Lesen, das darauf Rücksicht zu nehmen hat, dass man Levinas niemals nur beim Wort nehmen darf – niemals nur *à la lettre de l'être*. Seine sich ständig selbst durchkreuzenden Begrifflichkeiten sollen keine Begriffe sein – das Ich und der Andere sind das Nichtidentische *par ex-celence* –, so dass sie stets mit Anführungszeichen – Spur des Sagens oder Schreiens – zu lesen sind. Levinas sagt in seinen sämtlichen Schriften im Grunde und notgedrungen immer dasselbe, doch dieses unvermeidliche Selbe immer uneigentlich und daher immer wieder neu, immer wieder anders. Levinas wiederholt sich und widerspricht sich wieder – in einem atemlosen Anrennen gegen die Grenzen der Sprache, der er solange ins Wort fällt, bis es ihm diese gänzlich verschlägt. Levinas verspricht und verschreibt sich ohne Ende – dem Anderen. Oder ganz anders gesagt: *En se dédisant, il se dédie à l'Autre*.

Emmanuel Levinas' ungeheuerliche Provokation besteht darin, dass er der Philosophie einen prophetischen Sinn zuschreibt, indem er ihr ein messianisches Moment, die Spur des Ethischen einschreibt – indem er ein Denken entfaltet, das nicht denkt, sondern betet – indem er die Liebe zur Weisheit bis zur Weisheit der Liebe treibt³⁶ und damit leidenschaftlich Zeugnis ablegt – „für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert“³⁷.

Anmerkungen

1 EMMANUEL LEVINAS, *Avant-propos*, in: Ders., *Noms propres*, Montpellier 1976, S. 9: « Les guerres mondiales – et locales – le

national-socialisme, le stalinisme – et même la destalinisation – les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage – c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin ».

Sämtliche Übersetzungen stammen vom Vf.

- 2 EMMANUEL LEVINAS, *Signature*, in: Ders., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, S. 374: « une biographie [...] dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie ».
- 3 EMMANUEL LEVINAS, *Sans nom*, in: Ders., *Noms propres*, Montpellier 1976, S. 178: « cette tumeur dans la mémoire ».
- 4 EMMANUEL LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1979 [nachfolgend kurz: *AQE*]: « A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme ».
- 5 EMMANUEL LEVINAS, *Éthique comme philosophie première*, Paris 1998.
- 6 EMMANUEL LEVINAS, *La souffrance inutile*, in: Ders., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, S. 115 [nachfolgend kurz: *souffrance*]: « Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu ne prenait-il pas dans les camps d'extermination la signification d'un fait quasi empirique ? »
- 7 EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974, S. IX: « On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale ».
- 8 FRANZ ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt a. M. 1988, S. 13.
- 9 Vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Catastrophes naturelles et crimes de l'homme. Le scandale du mal*, in: *Les Nouveaux Cahiers* 85 (1986), S. 16 [nachfolgend kurz: *Catastrophes*]: « Faut-il évoquer à nouveau les horreurs des camps, la torture, les massacres, la mort des adultes et des enfants, l'extermination, la solution finale ? Fin de l'Histoire Sainte, fin conçue et fil rompu par des Européens qui avaient tous suivi dans leurs écoles de premier degré les leçons du catéchisme et entendu parler de Dieu. Tous ces humanistes, tous ces idéalistes transcendants ! »
- 10 THEODOR W. ADORNO, *Eingriffe*, in: Ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II* (Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann, 10.2), Frankfurt a. M. 2003, S. 506.
- 11 Vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Transcendance et Mal*, in: *Le Nouveau Commerce* 41 (1978), S. 65: « La souffrance en tant que souffrance n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable. La «qualité» du mal, c'est cette *non-intégrabilité* même [...]. Le mal n'est pas seulement le non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable ».
- 12 LEVINAS, *souffrance*, S. 107: « conscience à rebours ». Vgl. auch: LEVINAS, *Catastrophes*, S. 15: « c'est le mal [...] d'un *mal-gré* la conscience ».
- 13 Vgl.: LEVINAS, *souffrance*, S. 108: « La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception. Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pâtir. Le souffrir est un pâtir pur ».
- 14 Vgl. LEVINAS, *Catastrophes*, S. 15: « un cri qui s'échappe, un soupir sans intention, l'involontaire d'une plainte, un appel à l'aide, à une extériorité. Ouverture insoupçonnée vers le secourable. Dans la finitude de la souffrance qui se souffre sans issue, un *au-delà* de l'altérité. Prière originelle ».

Zur « prière originelle » im Kontext der Theodizee vgl.: JEAN GREISCH, *Faut-il déconstruire la théodicée ?*, in: M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi*, Padova 1988, S. 647-673.

- 15 Vgl.: LEVINAS, *souffrance*, S. 110f.: « la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable de l'autre homme, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour *moi* impardonna-ble et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre ».
- 16 Vgl. dazu auch Levinas' schwindelerregende Anmerkung in *AQE*, S. 150: « Le tourbillon : souffrance de l'autre, ma pitié de sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur, etc., s'arrête à moi. Moi – c'est ce qui comporte dans toute cette itération un mouvement de plus. Ma souffrance est le point de mire de toutes les souffrances – et de toutes les fautes. Même de la faute de mes persécuteurs, ce qui revient à subir l'ultime persécution, à subir absolument. Ce n'est pas le feu purificateur de la souffrance qui, magiquement, compterait ici. Cet élément de « pure brûlure », pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en « souffrance assumée » où s'annulerait le « pour-l'autre » de la sensibilité, c'est-à-dire son *sens* même. Ce moment du « pour rien » dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible. L'incarnation du Soi et ses possibilités de douleur gratuite doivent être comprises en fonction de l'*accusatif* absolu du Soi, passivité en deçà de toute passivité au fond de la matière se faisant chair. Mais il faut apercevoir dans le caractère anarchique de la souffrance – et avant toute réflexion – une souffrance de la souffrance, une souffrance « à cause » de ce que ma souffrance a de pitoyable, qui est une souffrance « pour Dieu » qui souffre de ma souffrance. Trace « anarchique » de Dieu dans la passivité ».
- 17 Vgl.: LEVINAS, *AQE*, S. 147: « Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout ».
Um etwaige Missverständnisse zu vermeiden, sei bereits an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass derartige Aussagen Levinas' einer ihm eigenen Form der Reduktion unterliegen. Was Levinas als „das Ethische“ [*l'éthique*] beschreibt, spielt sich nämlich ausschließlich zwischen dem Selbst und dem Anderen (als der Einzige) ab – und daher nicht auf der Ebene einer konkreten Ethik [frz. eben auch *l'éthique*]. Mit der Ankunft des Dritten (als der Andere des Anderen) kommt es in Levinas' Genealogie ethischer Subjektivität zu einer Rehabilitierung der dialogischen Reziprozität, so dass man ihm keinesfalls eine Art Märtyrer-Moral zuschreiben darf. Auch Levinas' Diktum einer „Ethik als erster Philosophie“ nimmt nur scheinbar – und mit einer gewissen Freude an der unterschweligen Provokation – den traditionellen Ehrentitel der *prima philosophia* für sich in Anspruch, denn bei Levinas ist das Ethische gerade keine philosophische Disziplin – kein Teil der Philosophie, sondern deren Grenze.
- 18 Vgl.: LEVINAS, *souffrance*, S. 117f.: « souffrance inspirée par la souffrance de l'autre homme, [...] compassion qui est une souffrance non-inutile (ou amour) ».
- 19 Vgl. BERNHARD WALDENFELS, *Das überwältigte Leiden*, in: Ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1998, S. 120-134 und JOHANN BAPTIST METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, S. 103-118.
- 20 LEVINAS, *souffrance*, S. 116: « la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité ».
- 21 LEVINAS, *souffrance*, S. 115: « La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux ».
- 22 Zu diesem kaum zu übersetzenden Ausdruck, der einer handschriftlichen Notiz Levinas' entnommen ist, vgl. FRANK MIE-THING, CHRISTOPH VON WOLZOGEN (Hgg.), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt a.M. 2006, S. 50.
- 23 LEVINAS, *AQE*, S. 144: « en moi seul l'innocence peut être accusée sans absurdité. Accuser l'innocence de l'autre [...] est criminel ».
- 24 JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Freiburg i.Br. 2006, S. 187.
- 25 THEODOR W. ADORNO, *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann, 6), Frankfurt a.M. 2003, S. 354.
[Anm. d. Red.: Alle nachfolgenden deutschen Originalzitate wurden der neuen Rechtschreibung angepasst, und diese Anpassungen wurden durch Klammern deutlich gemacht.]
- 26 IMMANUEL KANT, *Über das Mi[ss]lingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* [nachfolgend kurz: *Misslingen*], A 214 (Werke, hg. v. W. Weischedel, VI, S. 117).
- 27 KANT, *Misslingen*, A 201 (Werke, hg. v. Weischedel, VI, S. 109).
- 28 KANT, *Misslingen*, A 213 (Werke, hg. v. Weischedel, VI, S. 116).
- 29 Zu Kant, Levinas und der Problematik der Theodizee, vgl.: PAUL DAVIES, *Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant*, in: S. Critchley, R. Bernasconi (Hgg.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, S. 161-187 und RICHARD J. BERNSTEIN, *Evil and the temptation of theodicy*, in: S. Critchley, R. Bernasconi (Hgg.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, S. 252-267.
- 30 Vgl. JÜRGEN EBACH, *Die Welt, „in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann“ (G. Scholem) oder: Wider den „Trug für Gott“ (Hi 13, 7). Thesen zum Hiobbuch*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Leiden (Kolloquium Religion und Philosophie, 3)*, Paderborn u.a. 1986, S. 20-27.
- 31 KANT, *Misslingen*, A 217 (Werke, hg. v. Weischedel, VI, S. 119).
- 32 KANT, *Misslingen*, A 219 (Werke, hg. v. Weischedel, VI, S. 120).
- 33 KANT, *Misslingen*, A 221 (Werke, hg. v. Weischedel, VI, S. 121).
- 34 LEVINAS, *AQE*, S. 182f.: « impossibilité de se taire, scandale de la sincérité. [...] sincérité défaisant l'aliénation que le Dire subit dans le Dit, où, sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale, s'échangent des informations, s'émettent des vœux pieux et se fuient les responsabilités. Aucun Dit n'égale la sincérité du Dire, n'est adéquat à la véracité d'avant le Vrai, à la véracité de l'approche, de la proximité, par-delà la présence. La sincérité serait donc Dire sans Dit, apparemment un « parler pour ne rien dire », un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe, « simple comme bonjour », mais, ipso facto, pure transparence de l'aveu, reconnaissance de la dette ».
- 35 Vgl.: LEVINAS, *AQE*, S. 69: « Il s'agit de remonter à cet *en deçà*, à partir de la trace qu'en garde le *Dit* où tout se montre. La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit » oder auch S. 228: « Réduction qui est donc un incessant dédit du Dit, au Dire toujours trahi par le Dit dont les mots se définissent par des mots non définis ».
- 36 Vgl.: LEVINAS, *AQE*, S. 206f.: « la philosophie [...] reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour ».
- 37 LEVINAS, *AQE*, S. 233: « Pour le peu d'humanité qui orne la terre ».

Simone Weil über einen Aspekt des Bösen: Politik in der Versuchung des „Großen Tieres“

PROF. DR. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Die französische Existentialistin Simone Weil (1909 Paris-1943 Ashton) arbeitete bis zum Ende ihres Lebens an einer unmittelbaren gesellschaftlichen Option. Ihre revolutionären Bemühungen sind beeindruckend; zugleich sind sie ohne Zweifel gespeist von einer immer schon begleitenden metaphysischen Idee der Gerechtigkeit. „Bevor Simone Weil eine Revolutionärin der Mystik wurde, war sie eine Mystikerin der Revolution.“¹ So bei der versuchten Neustrukturierung der Fabrikarbeit und der Aktivierung von Arbeiterinnen, während ihrer kurzen marxistischen Phase als *vierge rouge*, beim versuchten Kampf auf der Seite der spanischen „Unabhängigen“ 1936, der durch einen Unfall jäh beendet wird, bei ihrer (erfolglosen) Tätigkeit im französischen Widerstand ab 1941; nicht zu vergessen die Theorie: nämlich ihre frühen journalistischen Warnungen bereits seit dem Berliner August 1932 vor dem „Hitlerismus“. Dennoch zeigt schon ihr eigentlich durchgängiges Scheitern (oder Nicht-gehört-Werden) bei diesen Vorhaben, dass ihre realpolitische Seite ein konterkarierendes Moment an sich trägt. Eine ihrer letzten Notizen lautet: „Don Quixote. Die Unwirklichkeit des Strebens nach dem Guten in dieser Welt.“²

Die Gefahr des Nur-Politischen liegt nach Weil in der Vergötzung des Staates, auf den sie ohne Abschwächung das Bild aus der *Politeia* Platons³ vom *Großen Tier*, *méga thrémma*, anwendet (vielleicht auch das Bild der Apokalypse 13, 4, wo das endzeitliche Tier aus der Tiefe steigt). Antike Protagonisten des Großen Tieres sind für sie Rom und Israel; dahinter tauchen die akuten Bedrohungen durch den Nationalismus Frankreichs und Deutschlands auf. „Rom: das atheistische, materialistische Große Tier, das nur sich selbst anbetet. Israel: das religiöse Große Tier. Keines von beiden ist liebenswert. Das Große Tier ist immer abstoßend.“⁴ Analog zu Rom, das die – in den Augen Weils – höheren Kulturen Griechenlands, Karthagos, Galliens auslöschte und verdrängte, sieht sie auch in Frankreich nach 1792 die Kulturen des Languedoc, der Bretagne, der Bourgogne verschwinden, indem „der Staat“ sie von ihren Wurzeln abschnitt.⁵ Da er Heimat ausradert, kann man nur noch ihn, alternativlos, lieben – im schleichenden Übergang zu einem blasphemischen Absolutum.

Der Staat wird in doppelter Hinsicht Tier: wenn er sich nicht mehr der übernatürlichen Liebe öffnet oder sie zulässt, und wenn er sich auf eine bestimmte *Nation* abschottet: „Aber eine Nation als solche kann nicht ein Gegenstand der übernatürlichen Liebe sein. Sie hat keine Seele. Sie ist ein Großes Tier.“⁶

Aber auch der liberale Staat schottet sich ab, indem er das *Gesetz* verbindlich macht, ohne dessen transzendente Begründung im Recht zu wollen, ohne sein Gesetz am übernatürlichen Licht zu prüfen, nämlich am Guten schlechthin und nicht einfach am sozialen Ruhigstellen seiner Bürger. „Die soziale Tugend ist der Gehorsam gegen das Große Tier, das dem Guten gleichgesetzt wird. Ein Pharisäer ist ein Mensch, der tugendhaft ist aus Gehorsam gegen das Große Tier.“⁷

Der Staat setzt sich damit selbst als Endzweck, dem – aufgrund des Schutzes seiner Bürger – Unterwerfung und Anbetung ge-

bühren: als dem *Götzen*. Der Einzelne überläßt sich willenlos dieser Vorgabe, vernebelt durch Propaganda und Parteidenken, bzw. durch die Trennung von Volk und professionellen Politikern/Gesetzgebern. So wird auch das Gesetz zu einem Mittel der Massenpropaganda, statt die übernatürliche, vorpolitische Gerechtigkeit zum Maß der Politik zu nehmen. Ein solcher Staat besitzt keine Spiritualität, keine *Gnade*; er degradiert seine Bürger zur Masse von Schutzbefohlenen und entpersonalisiert sie; sie werden Pharisäer des Eigennutzes, der mit dem Eigennutz seiner Herrschenden kollaboriert. Dieser Eigennutz kann, ja muß durchaus als *Ordnung* organisiert werden, auch als Ordnung im Dienste eines Größeren, der die eigene Identität übernimmt: „Der Mensch weiht sich immer einer *Ordnung*. Nur daß – außer im Falle übernatürlicher Erleuchtung – im Mittelpunkt dieser Ordnung entweder er selbst oder ein anderes Einzelwesen steht (das eine Abstraktion sein kann), in welches er sein Ich hineinverlegt hat. (Napoleon für seine Soldaten, die Wissenschaft, die Kunst usw.)“⁸ Insofern sind für Weil die Partei oder ähnliche Größen Versuchungen der Selbstabgabe: Ordnung um den Preis der Unterordnung. Alle Parteien sieht sie als autoritär und tendenziell totalitär an; sie sind daher – nach *L'Enracinement* – grundsätzlich abzuschaffen (Ausnahmen vom kollektiven ‚Wir‘, wenn auch nicht durchgängig, sind nur die nicht gleichgeschalteten Gewerkschaften, das Vaterland im Sinne von *cité* und die Kirche im Sinne der memoria an das Kreuz).

Eine drohende Vergötzung erfährt zeitgenössisch in Weils Augen auch die Nation. 1943, kurz vor ihrem Tod mit der „Einwurzelung“ als einer Art Summa beschäftigt, schrieb Weil vertieft an dem Kapitel „Entwurzelung und Nation“, und kennzeichnete Nation in Widerspruch zum Vaterland. „Es war vor 1940 Mode, vom ‚ewigen Frankreich‘ zu sprechen. Diese Worte sind eine Art Blasphemie. Man muß dies auch von den so ergreifenden Seiten sagen, die große katholische französische Schriftsteller über die Berufung Frankreichs und andere vergleichbare Themen schreiben. (...) Richelieu sah sehr viel klarer, wenn er sagte, daß das Heil der Staaten nur im Diesseits entschieden wird. Frankreich ist eine zeitliche, irdische Angelegenheit.“⁹

Anstelle von Stolz und Ungerechtigkeit, die den Götzen Nation aufbauen und ihm auch im Kolonialismus huldigen, müßten für das Vaterland Gerechtigkeit (verbunden mit Scham über die ungerechte Geschichte), Treue (zur Vergangenheit und ihren Monumenten) und Mitleid (mit den Opfern) entfaltet werden.¹⁰ Mitleid aber ist bereits „grenzüberschreitend“ und „unterscheidet nicht nach Vaterländern“¹¹. Schon von daher steht es im Schatten des Übernatürlichen.

Dem Sog der politischen oder nationalen Selbstabgabe an die dämonische Gewalt des ‚Wir‘ widerspricht eine entscheidende Anlage des Menschen: das Denken. „Es gibt kein



kollektives Denken.“¹² Dennoch bietet sich das Kollektiv als Schutzmantel des Einzelnen an. Auch Platons Großes Tier ist nichts anderes als die „Meinung der vielen, wenn sie zusammenstreten“¹³. „Das Fleisch treibt uns, ‚ich‘ zu sagen, und der Teufel treibt uns, ‚wir‘ zu sagen.“¹⁴ „Die größte Gefahr liegt nicht in der Neigung des Kollektivs, die Person zu erdrücken, sondern in der Neigung der Person, sich ins Kollektiv hineinzuwerfen, in ihm unterzugehen.“¹⁵ Eben hier liegt der Rausch, die Orgiastik des Untergangs im Bewußtlos-Allgemeinen. Auch die Fabrik kennt und nutzt diesen Rausch, um die willenlose Einstimmung in den Arbeitsprozeß zu erzielen: „Alle Geräusche haben einen Sinn, sie sind alle rhythmisch, sie vermischen sich gewissermaßen in der großen Atmung der kollektiven Arbeit, an der teilzuhaben berauschend ist. Da das Gefühl des Alleinseins nicht beeinträchtigt wird, ist die Teilnahme um so berauschter. Es gibt nur Geräusche von Metall, Räder, die sich drehen, das Schlagen von Metall auf Metall; Geräusche, die weder von der Natur noch vom Leben sprechen, sondern allein von der ernsten, standhaften, ununterbrochenen Tätigkeit des Menschen an den Dingen. Man ist verloren in diesem großen Lärm und beherrscht ihn zugleich; denn was auf dem Hintergrund dieses andauernden, beständigen und ständig wechselnden Basses aufsteigt – und sich darin verliert –, das ist der Klang der Maschine, die man bedient. Man fühlt sich nicht klein wie in der Menge, man fühlt sich unersetzlich. Die Übertragungsriemen erlauben, [...] mit den Augen die Einheit des Rhythmus zu trinken, die man durch die Geräusche und die leichte Vibration der Dinge am ganzen Körper spürt. In den dämmrigen Stunden in der Früh und an den Winterabenden, wenn nur das elektrische Licht brennt, haben alle Sinne teil an einem Universum, das in nichts an die Natur erinnert, in dem nichts umsonst gegeben ist, alles ein Zusammenstoß, ein harter und zugleich bezwingender Zusammenstoß des Menschen mit der Materie. Die Lampen, die Riemen, die Geräusche, das harte und kalte Eisen, alles läuft zusammen in der Verwandlung des Menschen zum Arbeiter.“¹⁶

POLITIK AUS DEM ÜBERNATÜRLICHEN?

Politisch heißt das tatsächlich für Weil: Staat ist erst dann gerechtfertigt, wenn er in Verbindung zur Ewigkeit, d. d. zum absolut Guten (auch: dem absolut Guten) steht (also den hypertrophen Charakter als immanenter Gott aufgibt). Zugleich verschwindet er damit keineswegs in einer unmittelbaren Theokratie. Dies gerade nicht; vielmehr stabilisiert das Ewige das Zeitliche: „Ein höchstes Gut, das heißt ein Gut, das jedes mögliche Gut einschließt. (...) Das bedeutet, daß es keine Unvereinbarkeiten zwischen verschiedenen Gütern gibt. Man verzichtet um des höchsten Gutes willen nicht auf ein begrenztes oder zweitrangiges Gut. (...) die Güter sind gut nur als Schatten des höchsten Gutes.“¹⁷

Moralität und Humanität wurzeln in der Spiritualität einer Gemeinschaft von einzelnen (niemals der Masse), die sich dem Dualismus der Wirklichkeit – von hier auf ein dorthin – öffnen. Erst dann kann das Licht des Guten wirklich einbrechen. Sich freimachen ist die Einfallsstelle von Gnade; sie ist es, die die Notwendigkeit dieses irdischen Daseins bearbeitet. Nichts kann sich selbst von seiner Schwerkraft befreien, es sei denn durch götzenhaften Ersatz, den Raub von Freiheit. Politisch konkretisiert heißt das: Gesetze haben sich durchlässig zu halten für das *vorstaatliche*, *vorpolitische* Recht, für die

Wahrheit der Gerechtigkeit (durchaus im platonischen Sinn, wie in der *Politeia*).

Das geschieht zum einen über eine Konversion der *Einzelnen*: zum Gewissen, zum partei- und interessefreien Denken, vor allem am Gradmesser der Nächstenliebe. Dessen Voraussetzung wiederum ist die Aufmerksamkeit (*attention libre*): die volle, ichfreie Konzentration auf den anderen, auf seine leiblichen Nöte ebenso wie auf seine geistigen Ansprüche, mit einem Wort: auf sein Leiden. Gewissen schult sich an der Aufmerksamkeit für die Leiden des anderen. Bei solcher Konzentration wird der Widerspruch zwischen Gesetz und Gerechtigkeit immer erneut fühlbar; Weil hat dazu mehrfach auf das Beispiel der *Antigone* zurückgegriffen.

Zum zweiten ist aufgrund dieser individuellen Konversion zum Ewigen das aktive politische Verändern nötig, sogar verpflichtend. Übernatürliche Gerechtigkeit muss – soweit dies freilich möglich ist – in soziale Gerechtigkeit transferiert werden. Allerdings bedarf es gerade hier einer Unterscheidung der Geister. „Man müßte eine Aufstellung der Dinge machen, die man mit menschlichen Mitteln bekommen muß und nicht von Gott erbitten darf – und jener, die man von Gott erbitten muß und niemals versuchen darf, mit menschlichen Mitteln zu erreichen.“¹⁸ Das Gesetz wird geschichtliche Wirksamkeit unter übernatürlicher Verpflichtung; nur von daher erhält es seine moralische Kraft. Immer aber unter der Voraussetzung bleibender Differenz zwischen göttlichem und gesellschaftlichem Raum. „Die Grundlage des Übernatürlichen ist die Asymmetrie, die nicht reziproken Beziehungen (...)“¹⁹

Im einzelnen kommt Weil in der „Einwurzelung“ zu den Vorschlägen: nur wenige und dauerhafte Gesetze zu erlassen; sie verständlich zu formulieren, um die je eigene Einsicht und Zustimmung zu ermöglichen (Klarheit als ein Moment der *attention*); die Notwendigkeit dieser Gesetze immer erneut den Menschen aus der Transzendenz zu begründen; sie gedanklich und gefühlsmäßig zu verinnerlichen – ohne Propaganda, ohne Zwang. Aus diesem Grund verwarf sie den Marxismus, da die Revolution nur das Verhältnis zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten umdrehe, noch dazu zwanghaft, aber kein übergeordnetes Regulativ eines neuen, befreiten, gleichwertigen Verhältnisses im absoluten Guten kenne. Im Gegenteil: Ein solches Regulativ wird atheistisch ausgeschaltet.

Zur Durchsicht der Gesetze hin auf die übernatürliche Gerechtigkeit und das Gute bedarf es nach Weil weniger der Politiker als der Richter. Sie werden bei ihr zum eigentlichen Berufsstand der erforderlichen Aufmerksamkeit. Gerade auch für den Verbrecher ist der Richter die Einleitung eines neuen Verstehens: der eigenen verbrecherischen Entfremdung von dem Guten, die durch Strafe und Einsicht geläutert werden muß. Insofern wird der ideale Staat bei Weil ein Richterstaat mit einem gewählten Präsidenten; in den Händen der Richter sind Legislative, Exekutive und Jurisdiktion vereinigt. Zur Kontrolle dieser Macht ist eine sorgfältige Auswahl, verbunden mit einer tiefen spirituellen Schulung der Richter, notwendig.²⁰

Wieweit Simone Weil hier einem Anarchoidealismus anhängt und wieweit sie die komplexe Eigensteuerung politischer Systeme unterschätzt, ist schon andernorts beleuchtet worden.²¹ Dennoch bleibt der Grundgedanke nachdenkenswert: die offensichtliche Tendenz zur Selbstvergötzung einer nur dem

Relativen verpflichteten, moralisch selbstdefinierten Staatlichkeit und die daraus notwendig folgende Ent-Eignung der Staatsbürger. „Es gibt zweierlei Gutes, gleichen Namens und doch grundsätzlich verschiedener Art: das Gute, welches das Gegenteil des Bösen ist, und das Gute, welches das Absolute ist. Das Absolute hat kein Gegenteil. Das Relative ist nicht das Gegenteil des Absoluten; es ist von dem Absoluten abgeleitet und steht zu ihm in einem nicht umkehrbaren Verhältnis. Was wir wollen, ist das absolute Gute. Was wir erreichen können, ist das dem Bösen zugeordnete Gute. Wir neigen ihm aus Irrtum zu wie der Prinz, der sich anschickt, die Magd statt der Herrin zu lieben. [...] Das Soziale unter der Aufschrift des Göttlichen: berausende Mischung, die jede Willkür in sich schließt. Der verkappte Teufel.“²²

Weils „Mystik“ ist Kritik der Selbstherrlichkeit des Natürlichen. Immer ist es aufzubrechen oder bereits gebrochen, in der Regel unfreiwillig, durch Verwundung. Geschlecht, ob männlich oder weiblich, spielt vor der Kategorie der immer schon versehrten Existenz keine Rolle. Weil ist nicht nur persönlich an ihrer Weiblichkeit uninteressiert; sie lehnt bekanntlich überhaupt die Fragestellung des Feminismus als vordergründig gegenüber der Abgründigkeit des existentiellen Verwundetseins ab. Politische Änderungen von Ungerechtigkeit und Benachteiligung, auch als Frau, sind in dieser Hinsicht selbstverständlich Aufgabe des Handelns. Dennoch greift auch hier Weils Grundüberzeugung: Die eigentliche Verletzung des Menschen kann überhaupt nicht in den Kategorien des politischen Daseins und der gesellschaftlichen Gerechtigkeit bearbeitet werden. Eine solche Überschätzung der Empirie perpetuiert die Wunde, statt sie zu schließen. „Der falsche Gott, der in allem dem wahren gleicht, mit Ausnahme dessen, daß man ihn nicht berührt, verwehrt auf immer den Zugang zu dem wahren.“²³

Die Wunde menschlicher Sklaverei kann nur im Übernatürlichen „geheilt“ werden. Weils Mystik der Nachfolge ins Leiden verbietet die vordergründigen Scheinlösungen. Sie weiß vielmehr von einem (Er)Löser. Eine solche Sicht entlastet nicht einfachhin, aber sie entzerrt die übertriebene All-Veränderung ebenso wie das Unterlegenheitssyndrom unter die Macht des Faktischen, die eingebaute Frustration des Nichtändernkönnens. Und hier beginnt für Weil ein wichtiger Beitrag zur Problemlösung. Christentum lehrt nämlich einen Vorbehalt: Darin erscheint hiesiges politisches Tun und Verändern als notwendig, aber als vorläufig und kontingent. Säkulare Heilsideologien können – im Blick auf Christus – immer erneut auf ihren totalitären Kern hin kritisiert werden. Mystik erlaubt, ja fordert politische Optionen, verhindert aber Fundamentalismen, auch solche der „Befreiung“.

„So liegt es im Geheimnis der höchsten (seelischen Schicht), daß die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten nur eines sind. Darunter, in der Erkenntnis, erscheint die authentische Liebe zu Gott als Verrat an den Menschen (Hippolyt) und die authentische Liebe zu den Menschen als Verrat an Gott (Prometheus). Christus vereinigt beide.“²⁴

Anmerkungen

- 1 PFLEGER, *Kundschafter*, S. 27.
- 2 WEIL, *Cahiers* (4), S. 10.
- 3 PLATON, *Politeia* VI, 493 B - C.
- 4 WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, S. 268.
- 5 WEIL, *L'ennracinement*, S. 131. Vgl. FRAISSE, *Die Nation*, S. 239.

- 6 WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, S. 271.
- 7 Ebd., S. 272.
- 8 Ebd., S. 137. Vgl. den Abschnitt „*Napoleon und der Cäsarismus*“ bei BACKO, *Französische Revolution*, S. 21- 25.
- 9 WEIL, *L'ennracinement*, S. 187f.
- 10 FRAISSE, *Nation*, S. 243-245.
- 11 Ebd., S. 245.
- 12 WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, S. 261. Vgl. DIES., *Die Einwurzelung*, S. 40: „...die Intelligenz findet sich nur im einzelnen Menschen. Es gibt keine kollektive Ausübung der Intelligenz.“
- 13 PLATON, *Politeia* 493 A.
- 14 WEIL, *Attente à Dieu*, S. 25.
- 15 DIES., *L'ennracinement*, S. 18.
- 16 DIES., *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution*, S. 290; zit. nach: BÜCHEL SLADKOVIC, *Verborgene Frauenwelten*, o. S.
- 17 WEIL, *Cahiers* (4), S. 8.
- 18 WEIL, *Cahiers* (4), S. 53.
- 19 Ebd., S. 40.
- 20 WEIL, *L'ennracinement*.
- 21 Vgl. ALLEN/SPRINGSTED, *Spirit*. BELL, *Simone Weil*.
- 22 WEIL, *Schwerkraft und Gnade*, S. 265f.
- 23 Ebd., S. 211.
- 24 WEIL, *Cahiers* (4), S. 14.

Literatur

- HEINZ ABOSCH, *Simone Weils Marxismus-Kritik*, in: Schlette/Devaux (1985), S. 218-234.
- ALLEN, DIOGENES; SPRINGSTED, O., *Spirit, Nature and Community: Issues in the Thought of Simone Weil*, Albany 1994.
- BACKO, BRONISLAW, *Hat die Französische Revolution den Totalitarismus hervorgebracht?*, in: H. Maier (Hg.): *Wege in die Gewalt. Die modernen polit. Religionen*. Frankfurt (Fischer) 2002, S. 11-36.
- BELL, RICHARD H., *Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*, Lanham 1998.
- ANGELA BÜCHEL SLADKOVIC, *Verborgene Frauenwelten. Simone Weils Experiment „Fabrikarbeit“ in den Dreißiger Jahren*, in: *Labyrinth* 2 (Wien 2000).
- DIES., *Warten auf Gott – Simone Weil zwischen Rationalismus, Politik und Mystik*, Münster (Lit) 2004.
- STÉPHANE COURTOIS u. a (Hg.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus: Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München (Piper) 1998.
- SIMONE FRAISSE, *Die Nation im Denken Simone Weils*, in: Schlette/Devaux (1985), S. 235-251.
- FRANÇOIS FURET, *Das Ende der Illusion: Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*, München (Piper) 1996.
- ROLF KÜHN, *Deuten als Entwerden. Eine Synthese des Werkes Simone Weils in hermeneutisch-religionsphilosophischer Sicht*, Freiburg (Herder) 1989.
- KARL PFLEGER, *Kundschafter der Existenztiefe. Simone Weil, Max Picard, Peter Wust, Paul Claudel, Georges Bernanos, Reinhold Schneider*, (Münster 1952), Frankfurt (Knecht) 1979.
- HEINZ ROBERT SCHLETTE, ANDRÉ DEVAUX (Hg.), *Simone Weil: Philosophie, Religion, Politik*, Frankfurt (Knecht) 1985.
- SIMONE WEIL, *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*, München (Kösel) 1956.
- DIES., *Schwerkraft und Gnade*. Aus d. Franz übers. u. mit e. Nachwort v. Friedhelm Kemp, München (Piper) 1989.
- DIES., *Cahiers: Aufzeichnungen*. Übers. v. Christine Edl u. Wolfgang Matz, 4 Bde., München (Hanser) 1991-1998.
- DIES., *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972.
- DIES., *L'ennracinement*, Paris (Gallimard) 1949, S. 129-233.
- DIES., *Attente à Dieu*, o. O. o. J.



„Leben ist Leiden“ als *conditio humana*:

Anlehnung an das buddhistische Wirklichkeitsverständnis in der Philosophie Simone Weils

SUSAN GOTTLÖBER M.A.

„Man sagt mir: Iß und trink du!

Sei froh, daß Du hast!

Aber wie kann ich essen und trinken, wenn
Ich dem Hungernden entreiße, was ich esse, und
Mein Glas Wasser einem Verdurstenden fehlt?“

Berthold Brecht¹

Die aus diesen Zeilen Brechts aus seinem Gedicht „An die Nachgeborenen“ sprechende Schuld wurde wohl selten von einem Menschen so gefühlt und gelebt wie von der französischen Denkerin Simone Weil (1909-1943).

Die Philosophin jüdischer Herkunft gehörte ohne Zweifel zu den außergewöhnlichsten Frauengestalten des beginnenden 20. Jahrhunderts. Aufgewachsen in einer Welt, die faktisch bereits zerstört war und mit dem Zweiten Weltkrieg, dessen Ende sie nicht mehr miterleben sollte, endgültig in den Abgrund zu taumeln schien, verspürte die als ungewöhnlich sensibel beschriebene Simone Weil stärker als viele Zeitgenossen die Tragödie ihrer Zeit.

Das Leben in einer von zwei Weltkriegen und wirtschaftlicher Depression zerrissenen Zeit und die Tatsache, dass sie seit dem Alter von 12 Jahren unter migräneartigen Kopfschmerzen litt, „die nie mehr aufhörten und sich später bis zur Unerträglichkeit steigerten“, lassen kaum Verwunderung darüber aufkommen, dass die Termini Leid und Unglück im Denken Simone Weils eine zentrale Rolle spielten. Beide Begriffe erwähnt sie bereits in ihren frühen Schriften und lässt keinen Zweifel daran, dass sie diese für eine ontologische Fundierung des menschlichen Lebens hält. „Weil's *malheur* has a metaphysical life of its own that resonates beyond any general meanings.“²

Dieser Aspekt des Weilschen Denkens, der sich mit menschlichen Leidenserfahrungen auseinandersetzt, verrät verstärkt den Einfluss christlicher Mystik, gekoppelt an Ansätze buddhistischen Denkens. Die sonst bei ihr so stark spürbare platonische Gedankenwelt hingegen, wie sie u. a. in ihrer Lesart des Schönen als Wirklichkeitserfahrung auf der Basis der *metexis* (Teilhabe) sichtbar wird, tritt in ihrem um das Unglück kreisenden Denken stark zurück.³

Natürlich zieht sich die Beschäftigung mit der Frage nach dem Leiden als Bestandteil menschlicher Existenz über die Jahrhunderte durch die Geschichte der Philosophie. Neu am Weilschen Ansatz ist vor allen Dingen die Relation, in der Leid und Unglück zueinander stehen und die komplexe Verflechtung christlich-mystischen Denkens mit den Lehren der östlichen Philosophie.

Für Simone Weil ist nicht das Leiden, sondern das Unglück das große Rätsel des menschlichen Daseins:⁴ Ein auf drei Ebenen erlebtes Leid (physisch, psychisch und sozial) verschmilzt zu drei Komponenten eines Leidens neuer Qualität, dem *malheur*.

Dass dieses sich der Philosophin als die *conditio humana per se* enthüllt, ist allerdings allein aus dem qualitativen Sprung, der dem Unglück über das reine Leiden hinaus eine metaphysische Komponente verleiht, nicht ersichtlich. Verständlich wird die ganze Bedeutung des *malheur* erst, wenn noch eine andere Bezüglichkeit mit in den Blick genommen wird: das Verhältnis von Sein und Zeitlichkeit. Denn wie auch im buddhistischen Denken läuft die nicht sofort erkennbare Omnipräsenz des Unglücks eher subtil über den Aspekt der Zeitlichkeit, die den Menschen (und alles Seiende) dahin führt, wohin er nicht gehen will.⁶ Zeitlichkeit und *malheur* koinzidieren so hinsichtlich ihrer Funktion und ihres Wesens. Auch dem Unterworfensein unter die Zeitlichkeit ist neben den offensichtlichen physischen und psychischen Komponenten die soziale inhärent: Das Erleiden des Fortgeführtwerdens von der Zeit ist a-sozial, wird in Einsamkeit erlebt, kann nicht kommuniziert werden. Noch einmal anders gesagt: Der Zeit unterworfen zu sein, dies ist ein Unglück, das auch diejenigen erleiden müssen, die von anderen Unglückserfahrungen verschont bleiben. Mit dieser wesenhaften und funktionalen Gleichsetzung geht Simone Weil nicht nur über die christliche Mystik hinaus, sondern auch über die rein deskriptive Analyse des buddhistischen Denkens. Denn trotz ihrer Negativität erhalten Zeit und Unglück den positiven Aspekt einer Funktionalisierung: „Die Gewalt der Zeit zerreißt die Seele. Durch den Riß dringt die Ewigkeit ein.“⁷ Dieses bewusste Erleiden der Zeit wird, wie auch das *malheur*, zum „privileged moment of the human condition, revealing its truth and making its cure possible.“⁸ Beiden haftet nicht nur die Potenz an, die menschliche Seele zu zerstören, sondern auch, den Menschen von seiner Versklavung durch das Illusionäre zu befreien, da ihm jede Möglichkeit genommen wird, sich der Realität zu entziehen. Zwar wohnt auch Arbeit und Schönheit die Möglichkeit inne, den Einzelnen der Wirklichkeit zu unterwerfen, aber nichts stürzt das Individuum so in die existentielle Krise der Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit wie das *malheur*. Die daraus folgende Erkenntnis kann der erste Schritt sein zum *amor fati* der Stoiker: in dieser Annahme des eigenen Schicksals liegt gleichzeitig der Befreiungsakt des Menschen von seinen Ideen.

Das Problem des Weilschen Ansatzes liegt nun aber genau in dem Versuch, zwei Denksysteme zu vereinen, welche die Wertigkeit von Sein und Zeitlichkeit derart unterschiedlich bestimmen wie die christlich-jüdische Denktradition und der Buddhismus. Letztlich zeigen sich die Defizite in der Kohärenz im Denken Weils dann auch genau an der Schnittstelle beider Philosophien: Das platonisch-christliche Denken vermag über den *metexis*-Begriff bzw. den Schöpfungsgedanken auch ein endliches Seiendes positiv zu bewerten, da Dasein und Zeitlichkeit in *relatio* zu einem transzendenten Absoluten gesetzt werden. Sie erfahren damit ihren Wert nicht aus sich selbst heraus, sondern aus dieser Verbindung, die ein Übersteigen der eigenen Abgeschlossenheit ermöglicht. Der

Logik des Buddhismus zufolge kann hingegen ein der Endlichkeit verhaftetes Sein nur einen negativen Seinsbegriff zur Folge haben. Dementsprechend können und sollen Unglück, Leid und Zeitlichkeit im buddhistischen Denken nicht derart funktionalisiert werden, wie es im Weilschen Denken der Fall ist.

Das Subjekt betreffend schließen sowohl die Philosophie Weils als auch das buddhistische Denken aus dieser Wirklichkeitsanalyse, dass das Ich nur Haben, aber niemals Sein besitzt. Die Grundlage einer Befreiung des Menschen aus der ihn im Leiden gefangen haltenden Welt ist ergo das Auflösen der so maßgebenden Illusion eines real existierenden Ego. Simone Weil löst dies Problem in der *Décréation*, der Ent-Werdung des Ich. Im Gegensatz zu buddhistischen Vorstellungen ist dieser Prozess der Ent-Werdung teleologisch, das Ziel ist letztlich die Erfahrung göttlicher Gnade, während die buddhistische Erleuchtung zwar ebenfalls auf die Ent-Schaffung des Ich zielt, aber konsequenterweise in einem Abwenden von einem ewig durch die Zeit dem Verfall zugeführten Sein, das selbst als nichtig erkannt wird, mündet. Die Freiheit, die Simone Weil adäquat zu ihrem mystischen Ansatz auch im Buddhismus zu finden meint, ist also nicht eine Freiheit *zu* (wie im christlich-hellenistischen Denken), sondern ausschließlich eine Freiheit *von* einer von Verlust und Leiden gekennzeichneten Welt.

Unter Umständen hätte gerade hinsichtlich dieser These das Aufnehmen der jüdischen Denktradition für Simone Weil mehr Ansatzpunkte ergeben, da besonders hier die starke Thematisierung des Leidens einhergeht mit einem positiven Seins- und Zeitverständnis.

Dass die Tragödie ihrer Zeit maßgeblich auch die Tragödie eben dieses Volkes werden sollte, dem sie sich zeitlebens nie zugehörig fühlte und dessen Leiden sie dennoch mehr in Leben und Werk verkörperte, als sie es selbst wahrhaben wollte, ist die große Tragik im Leben Simone Weils.

Anmerkungen

- 1 BERTOLD BRECHT, *An die Nachgeborenen* (1939), in: Ders., Werke. Grosse Kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, hg.v. W. Hecht u. a., Bd. 12: Gedichte 2. Sammlungen 1938-1956, Berlin/ Weimar/ Frankfurt a.M. (Aufbau und Suhrkamp) 1988, S. 85-87.
- 2 HEINZ ABOSCH, *Simone Weil zur Einführung*, Hamburg 1990, S. 15.
- 3 ANDRÉ A. DEVAUX, *Unglück und Mit-Leiden bei Simone Weil*, in: Robert Schlette et al., *Simone Weil. Philosophie. Religion. Politik*, Frankfurt 1985, S. 71.
- 4 Es ist zu anzunehmen, dass die Gefahr der Idolatrie, wie sie in der Bewunderung von Schönheit erfolgt, im Denken Weils dazu führt, dass der Schönheit als Wirklichkeits- und letztlich auch als Gotteserfahrung nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt.
- 5 SIMONE WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1985, S. 113.
- 6 SIMONE WEIL, *Zeugnis für das Gute. Traktate. Briefe. Aufzeichnungen*, Freiburg im Breisgau 1979, S. 178.
- 7 Ebd., S. 153.
- 8 MIKLAS VETÖ, *The Religious Metaphysics of Simone Weil*, Albany 1994, S. 70.

Das Wesen des Bösen in der Philosophie Semen L. Franks¹

WOLFGANG RIESS M.A.



Rassenhass im Nationalsozialismus und Klassenhass im Stalinismus des 20. Jahrhunderts führten durch Holocaust, „Säuberungen“ und Deportationen zu unermesslichem Leid. Verfolgung, Unterdrückung, Folter und Tötung aus wirtschaftlichen, geschlechtlichen, rassistischen, ideologischen und religiösen Gründen sind auch heute in vielen Teilen der Welt

verbreitet. Als Paradigma für das menschliche zerstörerische Verhalten, den Kampf des Menschen gegen den Menschen, gilt die Erzählung von Kain und Abel in Genesis 4, 1-16. Diese menschliche Tragik wird in der jüdisch-christlichen Tradition auf die Realität des Bösen als Folge des Abfalls von Gott zurückgeführt. „Der Herr sah, dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war.“ (Gen 6,5)

Die Frage stellt sich, ob die Existenz des Bösen an den Glauben an die göttliche Offenbarung gebunden ist oder ob dafür auch eine plausible philosophische Begründung gegeben werden kann.

Jenseits des Monotheismus wird die Existenz des Bösen zumindest in Frage gestellt. Das Böse als Prinzip wird durch den metaphysischen Naturalismus geleugnet, indem das mensch-

liche Verhalten als durch Hirnfunktionen determiniert betrachtet wird. In der Psychoanalyse wird Aggression als Folge von Frustration angesehen. Zerstörerisches Verhalten kann durch Psychotherapie verwandelt und durch die Beseitigung von krankmachenden Faktoren in der Entwicklung des Kindes verhindert werden. Der Sozialismus glaubt, Gerechtigkeit und Frieden durch die Abschaffung von Ausbeutung, gerechte Verteilung der Güter und die Gleichheit aller Menschen in der klassenlosen Gesellschaft zu erreichen.

Das philosophische Denken, so Semen L. Frank, dessen Aufgabe in der Begründung des Seins, im Aufsuchen seines letzten Grundes und damit seiner Einheit liegt, sei der ständigen Versuchung ausgesetzt, die „Risse“ in der „All-Einheit“ nicht zu bemerken und zu verneinen.

Die Tatsache des Bösen ist in gewissem Sinn die absolute Grenze jeder Philosophie. Sie anzuerkennen bedeutet für die Philosophie das Eingeständnis, nicht imstande zu sein, das ganze Sein restlos zu erklären.²

Der Philosophie sei eine Tendenz zum Optimismus immanent, der die Realität des Bösen verneint. Unter metaphysischen Gesichtspunkten sei damit eine Tendenz zum Pantheismus, zu einer vorbehaltlosen Anerkennung der Göttlichkeit des Seienden, verbunden. In der Tat besteht z. B. für Baruch de Spinoza ausschließlich ein Prinzip des Seins, eine Substanz, die in sich selbst ist und durch sich selbst begriffen wird. Diese Substanz ist Gott als ein unbedingt unendlich Seiendes, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine

ewige und unendliche Essenz ausdrückt.³ Ausgedehnte Dinge und denkende Dinge sind entweder Attribute Gottes oder Affektionen der Attribute Gottes, denn außer Gott kann es keine Substanz geben und keine begriffen werden.⁴ So könne nichts in der Natur geschehen, was ihr selbst als Fehler angerechnet werden könnte. Die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles geschieht, sind überall und immer dieselben. Raum für eine sittliche Freiheit des Menschen könne es nicht geben, da nur Gott, der allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert, allein von sich her zum Handeln bestimmt werde.⁵ G. W. F. Hegel hält dagegen die individuelle Freiheit des Menschen zum Guten und Bösen für gegeben. Das Böse ist das Stehenbleiben in der Natürlichkeit, aus der der Mensch aber mit seiner Freiheit und seinem Willen heraustreten muss.⁶ Diese „unermessliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind aber die Werkzeuge des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewusstsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen.“⁷ In der Weltgeschichte gelangt der Geist zur absoluten Einheit, zur Versöhnung mit sich selbst und hebt das Böse auf. Denn Gott regiert die Welt, die Vollführung seines Planes ist die Weltgeschichte. Die Philosophie will diesen Plan erfassen, „denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz.“⁸

Das Böse, so Frank, ist eine schlechthin grundlose Realität, der es an wahren, seinsmäßig verwurzelten Sein mangelt. Das Böse kann man nicht erklären, denn erklären hieße, dass man es „begründen“ und damit „rechtfertigen“ könne.⁹ Das Böse als solches ist Nichtsein, eine Realität als Abfall vom Sein.¹⁰ Der Zusammenhang alles Seienden, „die Zusammengehörigkeit und All-Einheit des Seins“ bedarf des „Nicht“ als Moment seiner Gliederung, denn ein Etwas ist nur mit sich identisch erkennbar, weil es das „Nicht“ des Anderen ist. Das „Nicht“ konstituiert die „All-Einheit des Seins“ als Einheit von vielem Seienden. Das Böse entsteht nun durch die Verabsolutierung eines einzelnen endlichen Seienden, eines seienden „Nicht“, zu einem sich in sich verschließenden, absolut isolierten „Nicht“, in das Nicht als absolute Sonderung.¹¹

Wenn sich das Partikuläre, das Einzelseiende, durch Verabsolutierung des sein Wesen konstituierenden „Nicht“ als verschlossenes, schlechthin in und an sich Seiendes setzt, wird es für sich zu einem scheinbaren Absoluten, zu einer Pseudo-Gottheit.¹²

Da das verabsolutierte Einzelseiende nicht alles ist, sondern durch seine Bestimmtheit immer begrenzt ist, „so kann sich

sein vorgebliches Alles-Sein nur in Form eines unendlichen, unermüdlichen Strebens verwirklichen, sich alles anzueignen, alles zu verschlingen.“¹³ Da jedes besondere und einzelne Wesen seinsmäßig mit den anderen verbunden ist und sie braucht, ist dieser Kampf eine unendliche Selbstvernichtung.¹⁴ Da das Böse immer mit Leiden und Untergang nicht nur des Opfers, sondern auch des Trägers des Bösen selber verknüpft ist, ist es dem Bösen nicht beschieden, restlos zu triumphieren.¹⁵ Der Untergang des Nationalsozialismus und des Stalinismus bestätigt Franks Analysen und zeigt uns, dass das Bekenntnis und der Einsatz für die Menschenrechte (z. B. Rassengleichheit, Gleichberechtigung der Geschlechter, Religionsfreiheit), Gerechtigkeit und Frieden immer sinnvoll ist und erfolgversprechend sein kann.

Anmerkungen

- 1 Semen L. Frank (1877 – 1950) gilt in der russischen Philosophiegeschichte wie bei westlichen Kennern als der bedeutendste russische Philosoph des 20. Jahrhunderts. Er war maßgeblich an der Einführung von Husserls Denken in Russland beteiligt und zählt zu den Hauptvertretern der frühen russischen Phänomenologie.
- 2 Vgl. SEMEN L. FRANK, *Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion*, Freiburg/München 1995, S. 442. (kurz: FRANK, *Das Unergründliche*)
- 3 Vgl. BARUCH DE SPINOZA, *Ethik in geometrischer Ordnung hergeleitet*, neu übersetzt und hrsg. von Wolfgang Bartuschat, Hamburg 1999, Erster Teil, Definition 6, S. 5 ff (= Baruch de Spinoza, *Sämtliche Werke*, Band 2).
- 4 Vgl. ebd., Lehrsatz 14, S. 31.
- 5 Vgl. ebd., Definition 7, S. 7.
- 6 Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986, S. 78 (= Georg Friedrich Wilhelm Hegel Werke 17).
- 7 G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1999, S. 40 (= Georg Friedrich Wilhelm Hegel Werke 12). (kurz: HEGEL, *Philosophie der Geschichte*)
- 8 Vgl. HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, S. 53.
- 9 Vgl. FRANK, *Das Unergründliche*, S. 440.
- 10 Vgl. ebd., S. 444.
- 11 Vgl. ebd., S. 445.
- 12 Ebd., S. 446.
- 13 Ebd.
- 14 Vgl. ebd.
- 15 Vgl. ebd., S. 455.

Das Böse/Leid in den Weltreligionen

Anna Martini M.A.

I. Das Böse als religionsphilosophischer Topos

Wir sind als Menschen mit Dingen und Phänomenen konfrontiert, die zwar innerhalb unserer Existenz als evident (dazugehörig) erfahren werden, die uns aber auf dem rein denkerischen Erkenntnisweg nicht ohne weiteres zugänglich sind. Sie sind uns immer wieder neu rätselhaft. Dazu gehören die Geburt, das Altern, der Tod und das Leid, das Böse. Wie sehr wir von diesen Tatsachen bestimmt sind, zeigt auch das stete intensive Ringen um eine erkenntnismäßige Erhellung dieser Phänomene. Die Religionen setzen hier an und bieten Lösungsmöglichkeiten und Methoden des Umgangs mit

Leid, Übel, Bösem. Von diesen Ansätzen soll im Folgenden die Rede sein.

II. Das „Böse“ in (sogenannten) Natur- oder

Stammesreligionen (am Beispiel der Papua)

Hier erscheint das Gefühl der *Furcht* als dominierend. Der Gebotskatalog der Papua beginnt mit dem Satz „Du sollst dich fürchten!“¹ Im Grundgefüge dieser magischen Kultur tritt „Furcht“ allerdings noch nicht mit moralischen Implika-



tionen auf, sondern kann *als Grundbefindlichkeit des Daseins* verstanden werden. Insofern kann noch nicht von „Bösem“ im Sinne eines malum morale gesprochen werden. Das *Negative*, zu Fürchtende ist zugleich dasjenige, das gemieden werden soll: nämlich alles das, was sich im Sinne des Magischen als unbeherrschbar erweist. Dazu gehören Ereignisse und Gegebenheiten der Natur, die stets als beseelt und damit als numinos erlebt wird, und alles Fremde: „Am Tag sollst du dich besonders vor den Geisterplätzen, Geisterhöhlen, Geisterwassern, Geisterbäumen, Geisterfelsen und Geistertieren und überhaupt vor allem, was mit Geistern zusammenhängt, fürchten. Noch viel mehr sollst du dich aber in der Nacht fürchten, wo die Geister umgehen. [...] Du sollst dich vor allem Fremden, insbesondere vor jedem fremden Menschen hüten, denn jeder Fremde ist ein Feind, der dir gefährlich werden kann. Die Berührung mit ihm schadet immer. Freund ist nur der Sippengenosse.“² Ebenso wenig ist hier von individueller Schuld in unserem heutigen Verständnis die Rede. Fehlverhalten bemisst sich vielmehr daran, was die gesamte Wir-Gruppe stärkt oder schwächt: „Du sollst deinem Sippen-genossen in jeder Lage und in jedem Falle helfen und für ihn Partei ergreifen, ob er Recht oder Unrecht hat; aber deinem Feind und jedem Fremden sollst du jederzeit und in jeder Weise schaden.“³ Das Ethos ist streng an der Wir-Gruppe und am Blutszusammenhang orientiert. Der Einzelne geht in seiner Bedeutung darin völlig auf.

III. Die Religionen indischen Ursprungs

Der Hinduismus

In sehr viel abgeschwächerter Form setzt sich hier die obige Tendenz insofern fort, als die Grundempfindung ebenfalls eine für unser Verständnis negative (oder zumindest negativ konnotierte) ist: nämlich die *Leidhaftigkeit des Daseins*. Was ist damit gemeint? Warum ist das Dasein leidhaft? Der Begriff des „Leides“ muss in diesem Zusammenhang um ein Vielfaches weiter und umfassender gedacht werden als in unserem Sprachgebrauch üblich: Dasein als solches, indem es sich einfachhin an uns vollzieht, wird *erlitten*. Im Hinduismus ist dieser Gedanke derart ausgeprägt, dass ihm kein zeitlich-geschichtliches Moment, sondern ein zyklisches Denken zugrunde liegt. Das heißt, jenes „Erleiden“, jenes Sich-Vollziehen von Dasein hat weder einen Anfangs- noch einen Endpunkt, also kein eindeutiges Woher und Wohin. Damit bleibt die Frage nach dem Telos – und damit auch die generelle Sinnfrage – offen. Diese empfundene „Sinn-Losigkeit“ eines fraglos-ruhelosen Existieren-Müssens in einer endlosen Reihe endlicher Daseinsformen kann zu tatsächlichem (seelischem) Leid führen. An dieser Stelle setzen die Erlösungswege an. Sie bieten dem Menschen eine Möglichkeit des Zur-Ruhe-Kommens, einen Ausstieg aus dem ewigen Existenzkreislauf – allerdings nicht mit dem Ziel der völligen Auflösung (Buddhismus), sondern als vollständige Selbst-/ Alleswerdung. Als „Übel“ werden demzufolge alle Verhaltensweisen gekennzeichnet, die den Menschen an eben jenen Kreislauf binden: „Die Leiden bewirkenden Hindernisse sind: Nichtwissen, Ichwahn, Anhänglichkeit, Abneigung und das Sich-Anklammern an das Leben.“⁴ Diese werden auch als die „fünffache Fessel“ bezeichnet.⁵ Das Nichtwissen gilt dabei als „Ursache der übrigen vier [...]“. Sie ist die einzige Quelle all unseres Elends. Was könnte uns sonst unglücklich machen?“⁶ Interessant ist, dass scheinbar gegensätzliche Haltungen nebeneinan-

der aufgezählt werden, wie Anhänglichkeit und Ablehnung. Wie ist das zu verstehen? Beide Haltungen sind Ausdruck einer Beziehung zu bzw. eines Bezogen-seins auf etwas/jemanden. Das heißt, es ist jegliches Verhalten zu vermeiden, das in irgend einer Form zur Herstellung von Beziehung führt. In der Bhagavadgita werden dazu eindeutige Hinweise gegeben: „Denn die aus dem Kontakt mit der Außenwelt herrührenden Genüsse sind ja gerade die Quellen des Unglücks. Sie haben Anfang und Ende, o Kunti-Sohn! Nicht freut sich an ihnen der Weise.“⁷ Oder an anderer Stelle: „Das ist die Gier; das ist der Zorn, entsprungen aus der Qualität der Leidenschaft, der viel Verschlingende, sehr Böse. Ihn erkenne hier als Feind!“⁸ Die Folgen eines solchen Fehlverhaltens zeigen sich aber nicht erst im Hinblick auf Moksha – die endgültige Erlösung, sondern auch schon in der nächstfolgenden Existenz: in Form von schlechtem Karma. So wird auch momentan erlebtes Böses, Leidvolles usw. dem Karma aus der Vergangenheit zugeschrieben. Das Karma ist stets Folge des eigenen Verhaltens. Damit spielt hier das moralisch Böse eine durchaus wesentliche Rolle. Allerdings unterliegt das menschliche Leben (und das der Götter und übrigen Wesen) grundsätzlich einem strengen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang und einer höheren Ordnung, dem Dharma, so dass die Frage nach der Freiheit und Verantwortlichkeit menschlichen Handelns nur bedingt thematisiert werden kann. Ein Unterschied zur magisch geprägten Stammesreligion wird dennoch deutlich, nämlich dass das Übel, die Gefahr nicht mehr so stark als von außen, sondern mehr als von innen aus der Seele des Menschen kommend betrachtet wird.

Der Buddhismus

„Leid“ ist für den Buddhisten das grundlegende Prinzip des Daseins. Der Kernsatz lautet: Dasein *ist* Leiden. „Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, Kummer, Wehklage, Schmerz, Unmut und Unrast sind Leiden; was man wünscht, nicht zu erlangen, ist Leiden; kurz gesagt, die fünf Arten des Festhaltens am Sein sind Leiden.“⁹ „Leiden“ meint hier keinen *bestimmten*, zeitlich oder räumlich begrenzten (seelischen oder körperlichen) Zustand, sondern wird als *ontisch* gegeben beschrieben. Die grundsätzliche Lösungsbedürftigkeit des Menschen wird von Buddha erlebt, erkannt und tief gefühlt; auf diesem Erleben und Erkennen beruht seine gesamte Mitleids-Ethik. Der ganze Mensch in seiner seelisch-geistig-leiblichen Konstitution ist davon „betroffen“. In der oben zitierten ersten der vier Edlen Wahrheiten wird bereits die Ursache des Leidens angesprochen: es ist das *Festhalten am Sein*. Die zweite Wahrheit drückt dies mit dem Begriff „Durst“ aus.¹⁰ Es handelt sich hier (wie im Hinduismus) um das generelle Problem des Herstellens von Bezügen. Jedes Treten *in Relation zu* etwas/jemandem – sei es durch Gefühle (Sympathie/Antipathie etc.), Gedanken, Willensimpulse (Wünsche o.ä.) oder Taten – führt dazu, dass der Mensch im Kreislauf des Daseins, der durch das Karma-Gesetz bestimmt und in Gang gehalten wird, gefangen bleibt. Warum aber ist es erstrebenswert, aus diesem Kreislauf auszu-brechen? Weil das Dasein wandelbar, unbeständig, dem ewigen Werden und Vergehen unterworfen ist. Die größte Sehnsucht besteht nun darin, zu endgültigem Frieden, zur Ruhe zu kommen. Das wird einzig dadurch erreicht, dass der Existenzkreislauf durchbrochen wird – hin zur Nichtwiederkehr, zum Nirvana, jenem ‚Zustand‘, der als leidlos, unwandelbar,

leidenschaftslos beschrieben wird.¹¹ Als das eigentliche Übel gilt also das *Anhaften*. Besonders deutlich tritt es zu Tage bei moralisch bösem Verhalten, aber auch sonst, wenn in irgend einer Form *Begehren* und *Sehnsüchte* im Spiel sind. Vor diesem Hintergrund sind selbst Liebe und Hingabe (zu einem anderen Menschen, einem Gott, einer Sache) eigentlich zu vermeiden.

IV. Die Religionen altorientalischen Ursprungs

Das Judentum

Die Tatsache der Vergänglichkeit, der Wandelbarkeit, der Endlichkeit des eigenen Lebens bildet auch in den sogenannten monotheistischen Religionen einen wichtigen Ausgangspunkt des Fragens nach dem „Dahinter“. Allerdings geht das Fragen hier von völlig anderen Voraussetzungen aus. Das Judentum ist diejenige Religion, in der erstmals klar und deutlich der Begriff des „einen Gottes“ ausgeprägt wurde. Christentum und Islam fußen auf diesem Gottesbegriff und führen ihn weiter bzw. modifizieren ihn. In allen drei Religionen ist Gott der *Schöpfer* von Mensch und Welt. Es wird ein eindeutiger *Anfang* gesetzt. Es ist ebenfalls Konsens, dass die Welt (so, wie sie heute ist) irgendwann einmal ein *Ende* hat und Gott dort als *Richter* wirkt. Das heißt, wir sind als Menschen in einen klaren zeitlichen Entwicklungsstrom hineingestellt. Das Denken ist hier nicht mehr zyklisch, sondern linear-geschichtlich. Ebenso *ein-deutig* wird die Schöpfung, also die Welt und alles, was sie beinhaltet, als „gut“, ja sogar als „sehr gut“ bezeichnet.¹² Dies hat Konsequenzen für das gesamte Weltverständnis: „Das überlieferte Judentum bejaht die Welt, weil sie Gottes Schöpfung ist.“¹³ Damit ist auch Gott selbst eindeutig die *Qualität des Gutseins* zugesprochen und zugleich *Wesenhaftigkeit* und *Personalität*. Der Mensch ist Ebenbild und Geschöpf Gottes und ihm daher *wesentlich ähnlich*.¹⁴ Die Genesis schildert einen Ursprungszustand, in welchem der Mensch tatsächlich *leidfrei* gedacht wird. Hier ist Dasein (von der ursprünglichen Intention her) nicht Leiden, sondern *Freude*. Woher kommt nun aber das Leid, das Übel? In Genesis 3 wird nun, ebenso personal gedacht wie zuvor das Gute, das Böse in Gestalt der Schlange eingeführt. Interessant dabei ist, dass die Schlange zu den Wesen gezählt wird, die von Gott geschaffen worden sind.¹⁵ Das Böse tritt also nicht von außen in die Schöpfung ein, sondern ist gleichsam *Teil* derselben. Es ist gewissermaßen die Kraft, die den Menschen zu maßloser Selbstüberhebung aufstachelt, die dahin führen kann, dass der Mensch sich selbst (an Gottes Stelle) als Ursprung setzt und ein gott-vergessenes Leben führt. Das ist das, was gemeinhin als „Sünde“ bezeichnet wird, denn das Übel, so macht es die Bibel deutlich, rührt von jener Gott-Vergessenheit her. Allerdings kennt das AT Beispiele für unverschuldetes Leiden. Das eindrücklichste Beispiel ist die Geschichte Hiobs. Daran zeigt sich bereits, dass das Leiden, das Übel nicht nur im Rahmen des Tun-Ergehens-Zusammenhangs zu denken ist.

Das Christentum

Das christliche NT knüpft an das jüdische AT an. Der Mensch wird als zutiefst erlösungsbedürftig und in der Sünde lebend vorgefunden. Das zeigen die vielen Kranken-Geschichten, die in den Evangelien zu finden sind.

Gott selbst wendet sich seinen Geschöpfen zu in Jesus Christus, der für die Christen der verheißene Messias ist.

Das unverschuldete Leiden ist neben selbst- und fremdverschuldetem Leid im NT ein ganz wesentliches Moment. Von besonderer Bedeutung ist hier das Motiv des *freiwilligen, stellvertretenden Leidens*, um letztlich Leid zu überwinden. Gott selbst wird leidend, begibt sich in das Leid, und im *Mit-Leiden* kann er heilend und erlösend wirken. Den Höhepunkt jener gewaltigen Kenosis Gottes bilden Christi Tod am Kreuz und seine Auferstehung. Damit ist der reine Tun-Ergehens-Zusammenhang noch um die Möglichkeit der Gnade erweitert und der Erbsünden-Mechanismus durchbrochen.

Der Islam

Auch im islamischen Verständnis sind Gott und Teufel (das Böse) durchaus *personal* gedacht, wenngleich die Konturen dieser „Personen“ wesentlich unschärfer sind als im Juden- und Christentum. Allah und seine Schöpfung werden aber ebenfalls als prinzipiell *gut* im Koran beschrieben. In der Schöpfungsgeschichte des Koran räumt Gott dem Teufel, „Iblis“ genannt, eine Frist ein, den Menschen zu verführen.¹⁶ Die Konsequenzen der Verführung werden ähnlich beschrieben wie in der Genesis, allerdings mit anderen Folgen: Es wird zwar das erste Menschenpaar aus dem Paradies vertrieben, was aber für die darauffolgenden Generationen (die spätere Menschheit) keine gravierenden Auswirkungen mehr zu haben scheint.¹⁷ Der Erbsündenbegriff, wie ihn Juden- und Christentum kennen, ist im Islam nicht anzutreffen. Das Übel, welches der Mensch auf der Erde erleidet, wird wesentlich stärker als in anderen Religionen als von Gott auferlegte Prüfung betrachtet. Das hängt mit dem Menschenbild zusammen, das besagt, dass der Mensch bereits schwach geschaffen wurde.¹⁸

Anmerkungen

- 1 *Die zehn Gebote der Papuas*. Zitiert nach: CHRISTIAN KEYSER, *Lehret alle Völker*, in: Rudolf Bensch, Werner Trutwin, *Ethik* (Philosophisches Kolleg 3), Düsseldorf 1977, S. 23f.
- 2 Ebd.
- 3 Ebd.
- 4 *Swami Vivekananda: Raja-Yoga*. Mit den Yoga-Aphorismen des Patanjali, hg. v. Emma von Pelet, Freiburg i. Br. 1937, S. 177.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd.
- 7 *Die Bhagavadgita*. Vers V,22, übers. u. hg. v. Klaus Mylius, Leipzig 1980, S. 45.
- 8 Ebd., Vers III,37, S. 36f.
- 9 *Dighanikaya* 22,18, in: Die Vier Edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus, hg. v. Klaus Mylius, Leipzig 1985, S. 119.
- 10 Vgl. ebd., S. 120.
- 11 Vgl. ebd., S. 122f. Vgl. H.-J. GRESCHAT, *Böses/Leid im Buddhismus*, in: Hans Waldenfels (Hg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1987, S. 66f.
- 12 Vgl. Gen 1,31.
- 13 DIETER VETTER, *Warum leiden? Antworten aus dem Judentum*, in: A. Th. Khoury, P. Hünermann (Hgg.), *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg i.Br. 1987, S. 74.
- 14 Vgl. Gen 1,26f.
- 15 Vgl. Gen 3,1.
- 16 Vgl. Koran, Sure 7,13f.
- 17 Vgl. ebd., Vers 23ff.
- 18 Vgl.: LUDWIG HAGEMANN, *Leiden im Islam*, in: A. Th. Khoury, P. Hünermann (Hgg.), *Warum leiden? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg i.Br. 1987, S. 119.



Zur Differenz von Leiderfahrung und Leidreflexion. Aporien der philosophischen Leidbetrachtung

RENÉ KAUFMANN M.A.

„Was wir leiden müssen
ist unbeschreiblich,
aber warum wir's leiden
ist auch unbeschreiblich“¹

Gegenüber vielen philosophischen Thematisierungen des Leidens stellt sich der Einwand ein, einen arroganten Standpunkt einzunehmen, sowie der Zynismus-Verdacht gegenüber dem konkret Leidenden.² Kritisiert werden so beispielsweise im Rahmen der Theodizeefrage Lösungsansätze, welche eine Funktionalisierung, Relativierung wie Depotenzenierung des Übels und Leidens betreiben: Ihnen gegenüber wird der grundsätzliche Einwand erhoben, dass ihre Lösungsstrategien letztlich immer auch darauf hinausliefen, das an-stößige Leid-Moment zu verrationalisieren und zu instrumentalisieren. Bedenklich erscheint hierbei v. a. eine Distanz zum Leiden und zum Leidenden.

Damit wird implizit die allgemeinere und grundsätzlichere *Frage nach dem Verhältnis von Leiderfahrung (Betroffenheit) und Leidreflexion (Betrachtung)* aufgerufen. Im nachfolgenden Versuch, das Leiden philosophisch zu bedenken, soll diesem Verhältnis nachgegangen werden und auf dabei zutage tretende eigentümliche Begrenzungen für die philosophische Reflexion hingewiesen werden.³ Zentraler Ausgangspunkt der Überlegungen ist hierbei die These von Rainer Piepmeier, dass das Leiden ein *paradigmatisches Grenz-Phänomen* menschlicher Wirklichkeit darstellt, welches sich den strengen Aussageformen der Philosophie und damit dem philosophischen Zugriff entzieht.⁴ Unter Wahrung des mit dieser These formulierten Problembewusstseins soll dennoch gefragt werden: Was zeichnet das Phänomen des Leidens wesentlich aus?

Erleiden und Passivität

(1.) Im Leiden findet sich stets ein *Erleiden von, an etwas*. Das heißt es ist charakterisiert (als *passio*) von der *Passivität*, dem Zustoßen, Ausgeliefertsein. Leidensfähig sind zudem nur lebendige, empfindungs- und bewussteinfähige Wesen. In höchster Form werden diese Bedingungen durch den Menschen erfüllt. Insofern stellt er am exemplarischsten das leidende Wesen dar. Aufgrund unserer Konstitution ist eine vollständige Freiheit von dieser Passivität des Leidens im Allgemeinen *prinzipiell unmöglich*.

Grenzphänomen und Verlust von Deutungsrahmen

(2.) Leiden stellt sich dar als *Grenzphänomen*: es steht auf der Grenze zwischen zwei Erfahrungsweisen des Daseins. Wobei allerdings wiederum im Phänomen selbst zumindest zwei unterschiedlich radikale Erfahrungsmodi zu unterscheiden sind:

(2a) Leiden erscheint einerseits paradigmatisch im Erleiden des chronischen und akuten Schmerzes: hierbei als *Grenzphänomen zwischen Körper und Leib*.⁵

Im Erleiden des physischen Schmerzes retardiert meine Leiblichkeit zur Körperlichkeit, taucht *inmitten des Eigenen* das

Fremde auf – als Körper in seiner Materialität, Dichte und Dinglichkeit, in seiner Eigengesetzlichkeit und Anonymität. In der quantitativen (intensiven wie extensiven) Zunahme der zermürbenden Qual kommt es zum *qualitativen Umschlag*: Der Schmerz ent-setzt, in ihm entgleitet mir mein Leib.

Unabweisbar drängen sich dem Bewusstsein damit die bislang unbewussten, verborgenen physischen Verwurzelungen der eigenen Existenz auf, manifestiert sich das Eigene als das bedrohliche Fremde, zerreißt die vom Menschen gelebte, fragile und doch scheinbar selbstverständliche *Einheit*, öffnet sich ein in ihm selbst klaffender Abgrund (der innere Agon des Lebens). Ich erleide den Schmerz, dessen Gefäß ich jedoch zugleich selbst bin: Der Schmerz trägt ins Gewebe des Gewohnten eine gewaltsame *Differenz*, eine schier unüberwindliche Dualität und einen unerträglichen Riß ein. Der Leib in seinem Status als ambivalentes, exzentrisches wie fragiles Heim mutiert zu ‚meinem eigenmächtigen‘, sich widersetzen-den, un-heim-lichen Körper. Ich finde mich dabei nicht nur konfrontiert, sondern zurückgeworfen auf dieses ungehorsame materielle Etwas – ausgeliefert, zunehmend vereinnahmt und gefangen (‚soma sema‘ – ‚Der Körper das Gefängnis‘).

Mit der zunehmenden Dominanz dieses Körperlichen und dem damit einhergehenden Verlust der Leiblichkeit und exzentrischen Positionalität, mit dieser Tendenz zur Körperlichkeit, Dinglichkeit und Materialität geht ein *Verlust an Distanzierungsfähigkeit, an Sich-Verhalten-Können und Bezüglichkeit* zur Welt, zu den Mitmenschen und zum eigenen Leib einher.

Gefangen in den Grenzen des (eigenen) Körpers nehmen die anbrausenden, attackierenden und tobenden Wellen des Schmerzes den Leidenden völlig in Anspruch und erzwingen seine ungeteilte Aufmerksamkeit. Sie fordern und absorbieren zunehmend seine Kräfte. Die so vom schmerzenden Körper beschwerte Existenz (in Angst und Sorge), der so vereinnahmte und übermannte Leidende zieht sich immer weiter in sich zurück: sein Schmerz schließt ihn gleichsam in sich selbst ein (Augustinus: ‚anima in se curvata‘) und läßt ihn um den Schmerz *kreisen*. Insofern ist er tendenziell *isolierend* und *vereinsamend*.

Damit einher geht eine Lähmung und eine Verminderung der Lebensfreude, ein zunehmendes *Abstumpfen*, eine *Taubheit* und *Gleichgültigkeit* gegenüber allem, was nicht Schmerz ist: der Leidende verliert das Interesse an der Welt und den Mitmenschen, welche für ihn zunehmend irrelevant werden, verblassen und in den Hintergrund rücken. Gleichzeitig tönen der allesüberstrahlende (‚totale‘ und ‚ab-solute‘) Schmerz und das Leiden diesen gesamten Horizont: ihre *Ver-stimmung* färbt alle verbliebenen Bezüge ein.

Indem mich der Schmerz so vereinnahmt, einschließt und gefangen nimmt, raubt er mir meine *Freiheit*, lähmt mein *Denken* und beeinträchtigt mein *Selbstbewußtsein* (und gestattet so in seiner Zunahme auch immer weniger die Konzentration, Ablenkung und Entspannung). Die Übermächtigung durch den Körper, durch das anonyme Elementare zeitigt *entpersönlichende* Wirkungen. Sie konfrontiert zugleich gewaltsam mit den *Grenzen der conditio humana*: mit der eigenen Unfreiheit und Ohnmacht, Verletzlichkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit. Sie entfremdet vom eigenen Leib, der man ist, und zwingt zur partiellen Selbstaufgabe, zum Verlust der Beherrschung und Kontrolle über den Körper, den man hat. In diesen Momenten kommt es tendenziell zur Gefährdung und *Erosion des eigenen Identitätsgefühls*. „Er greift den Menschen als Person an und gefährdet seine Identität“⁶ und degradiert ihn zur Sache.

Der Schmerz zerstückelt die *Sprache* und führt uns an ihre Grenzen: Einerseits werden diese Grenzen beim Versuch, den eigenen Schmerz zu beschreiben und anderen (z. B. dem Arzt) mitzuteilen, augenfällig – der ausgesprochene Schmerz ist nie der erlebte Schmerz. Der Leidende sieht sich zudem gezwungen, auf Bilder und Metaphern zurückzugreifen und eigene, neue Worte für seinen Schmerz zu prägen. Andererseits, wenn die bislang schweigenden Organe sich im Schmerz unabweisbar zu Wort melden, nimmt meine Fähigkeit zur Artikulation und zur Distanz- wie Bezugnahme ab. Der Schmerz bricht mir die Stimme, verzerrt und verkrampft, verunkennlicht den Ausdruck (Sprache, Mimik und Gestik) – auch in dieser Unterminierung der Kommunikation wirkt er (tendenziell) sozial isolierend. Als letzter Modus des Ausdrucks des Unbenennbaren, der Bewältigung des handelnd nicht mehr Bewältigbaren und Beherrschbaren verbleiben nur noch der Schrei, das Jammern, Wehklagen, Stöhnen und Weinen – bis zuletzt auch noch dieses Extrem der Auflösung, Zersplitterung und Fragmentierung der Sprache ins andere Extrem, in das Verstummen, umschlägt. Parasitär erodiert der Schmerz die Widerstandskräfte und zehrt sie auf. Diese Tendenzen kulminieren in ihrer radikalen Form in der gnädigen Bewusstlosigkeit.

Damit wurde bislang v. a. allein die Konfrontation mit einer Passivität im körperlichen Erleiden in den Blick genommen: eine Passivität, die den Leidenden isoliert, seine Freiheit reduziert und ihn zunehmend entwürdigt und zur Sache degradiert. Beeinträchtigt werden dabei v. a. all jene Fähigkeiten des Leidenden, die es normalerweise erlauben, sich nochmals zum eigenen Körper und zum Schmerz zu verhalten. Dieser Verlust der Möglichkeit zur Distanzierung (Lösung der allgemeinen Fixierung des Bewusstseins auf das Leiden) einerseits und zur Bezugnahme andererseits stellen zugleich den Verlust der Fähigkeit dar den Schmerz zu verstehen und zu deuten, zu erklären und zu begreifen: den Verlust der Fähigkeit zur Sinn- und Bedeutungszuweisung sowie zur souveränen Positionierung und Bewältigung.

Das Erleiden des Schmerzes wurde insofern vorerst als Übermannendes betrachtet, welches auch die (schützenden) Fähigkeiten zur Ordnung und der Reintegration des rohen und sinnlos Chaotischen, der Form- und Sinnzuweisung des Unheimlichen in die symbolische Ordnung der Gemeinschaft und Kultur unterminiert, zerstört und in seinem Strudel mitreißt.

(2b) Jenseits dieser extremen Zuspitzung scheint es allerdings in der Regel möglich, über eine Bedeutungszuweisung die Angst und die Schmerzen zu mildern, das Unerträgliche der Leidenssituation zu entschärfen sowie körperliche Reserven, Widerstands- und Genesungskräfte zu mobilisieren: „Die wichtigste Verteidigung gegen den Schmerz [...] liegt in der Bedeutung, die man ihm entgegensetzt.“⁷

Bereits innerhalb dieses Phänomens eines (noch) reflektierten und gedeuteten Leidens entspringt aber die Möglichkeit eines zweiten, radikaleren Erfahrungsmodus des Leidens. Emmanuel Lévinas bezeichnet dieses – von der Passivität des Schmerzleidens unterschiedene Leiden – als „*reines Erleiden*“. Es zeichne sich nach ihm dadurch aus, dass Leiden hierbei „nicht nur eine sich der Synthese sperrende *Gegebenheit*, sondern *die Art und Weise*, wie die Verweigerung, die gegen das Versammeln der Gegebenheiten in einem sinnvollen Ganzen sich sträubt, sich dagegen sträubt; gleichzeitig das, was die Ordnung stört, und dieses Stören selbst. Nicht bloß Bewußtsein einer Zurückweisung oder Symptom einer Zurückweisung, sondern diese Zurückweisung selbst [...]. Verleugnung und Verweigerung des Sinns, die als spürbare Qualität auftritt: Das ist die als ‚erfahrener‘ Gehalt auftretende *Art und Weise*, auf die das Bewußtsein sich eben gerade nicht erträgt, die Art und Weise des Sich-nicht-Ertragens, die paradoxerweise selbst eine Sinneswahrnehmung oder eine Gegebenheit ist.“⁸ Der Leidende in seinem Leiden erfährt dieses hierbei in einer eigentümlich selbst- wie rückbezüglichen Weise: das Sperrige, Irreduzible, Unbegreifliche, Störende des Leidens wird selbst zum Gehalt eines Leidens, eines Erleidens des absurden, sinnlosen Leidens: des Unheils.

(3) In diesem Erleiden des *Sinn-Zusammenbruchs* (auf der Grenze zwischen Sinn-Erwartung und -Enttäuschung) erscheint das Leiden allgemein als *Verlust von Deutungsmustern*. Gerade von dieser Bestimmung her wird es auch für die angesprochene Theodizee-Thematik virulent: Denn nicht das „Leiden an sich“ ist es, wogegen die Klage sich empört, sondern das „Sinnlose des Leidens“.⁹

Im Allgemeinen wird das Leiden individuell als Verlust des bisherigen Sinnhorizontes erfahren, als „Herausfallen aus bergenden Kontexten und für Kontinuität bürgenden Ordnungsgefügen“, als Erschütterung bislang tragender und vertrauter Deutungsrahmen. Leiden ist insofern Sinnverlust, Rückfall ins Chaos, ins Unheimliche, Bedrohliche, Ängstigende ... Und Überwindung des Leidens würde aus dieser Perspektive dann vor allem Restitution der Deutungsrahmen, Wiedergewinnung von Sprache, letztlich Restitution eines Sinnhorizontes bedeuten.¹⁰

Widerständigkeit des existentiellen Leidens – Differenzierung zwischen Erleiden und Reflexion

(4.) Damit führen die Überlegungen auch zu grundsätzlich Bedenkenswertem in Hinblick auf die Theodizee-Problematik. Denn genau dieser Sinn-Restitution hat sich im Kern auch die Theodizeefrage zu stellen. Doch ergibt sich für sie damit zugleich eine durch das Leiden selbst gestiftete grundsätzliche Paradoxie: die Paradoxie des Leidens als Leiden am sinnlosen Leiden, als Leiden am Übel als Zweckwidrigen. Denn das Leiden fordert einerseits Sinnstiftung. Es sucht den Ausweg aus der Sinnlosigkeit, aus dem sinnlosen Leiden durch (die Ohnmacht des Erleidens in gewisser Weise rela-

tivierende) Erklärungen und Deutungen. Und zugleich versperrt es sich andererseits dem Denken und der Reflexion im Moment seiner Unbegreiflichkeit.

Was ist der kritische Kern des Unterschieds zwischen Leiderfahrungen (konkreter Betroffenheit) und nachträglicher Reflexion? Es ist das Insistieren darauf, dass jegliche Reflexion auf Leiden ihren Gegenstand im Letzten nie wirklich zu fassen vermag. Zugespißt formuliert: *Leiden stellt eine Qualität dar, die einzigartig, zutiefst individuell und konkret, die existentiell ist, die sich somit dem allgemeinen Zugriff durch Begriffe, auf die das Denken ja verwiesen ist, entzieht (das nicht auf den Begriff zu bringende, das Unbegreifliche).* Das eigentlich Negative am Leiden, der Leidbetroffenheit entzieht sich dem Begriff: *Im Leiden leide ich, empfinde ich, bin ich nicht im Raum von Wahr und Falsch. Die Reflexion, Betrachtung und Beurteilung des Leidens setzt eine Distanz zum Leiden voraus. Diese Distanz zum Leiden ist zugleich jene Nicht-Identität zum Leiden. Im Leiden reflektiere ich mein Leiden nicht. Im Reflektieren des Leidens bin ich nicht mehr im Leiden. Das Leiden als Gegenstand der Reflexion ist nicht mehr das (konkret erfahrene) Leiden, über das ich reflektieren will. Der Gegenstand der Reflexion, die Reflexion, die vorgibt über Leiden zu reflektieren, reflektiert diesen Gegenstand nicht (sie verfehlt ihn).*¹¹

Das in der Reflexion erfaßte Leiden ist in diesem Zugriff zu etwas anderem geworden: es hat eine *Alteration* erfahren. Konsequenterweise müßte man hier die These wagen, dass die Alteration nicht nur die Art und Weise der Gegebenheit (unthematisch vs. thematisch), sondern den *qualitativen Gehalt des Gegebenen (des Leidens)* selbst betrifft: Weil diese Alteration (welche das Leiden beim Übergang vom unmittelbaren Erleiden ins Blickfeld der reflexiven, distanzierten Betrachtung durchläuft) eine qualitative Alteration ist, deshalb können wir auch *keine wirkliche Identifizierung* von ‚Leiden im Modus des Erleidens‘ und ‚Leiden im Modus der Vergegenständlichung‘ vollziehen.¹²

Der leidende Andere

(5.) So gesehen stößt der Versuch einer philosophischen Reflexion bereits schon hinsichtlich des *eigenen*, persönlichen Leidens auf schier unüberwindliche Hindernisse, die jedweden solchen Versuch den Stempel der Unangemessenheit aufprägen. Zu diesem Skrupel tritt aber noch ein weiterer, insofern sich die Reflexion auf das *Leiden des Anderen* bezieht.

Sowohl zum leidenden Gegenüber als Objekt der Betrachtung und Reflexion als auch in der Konfrontation mit dem Leiden des Anderen trägt sich eine doppelte Problematik ein: (a) Zum einen ergibt sich dies aus der stets bestehenden fundamentalen und nie ganz aufhebbaren Fremdheit des Anderen.¹³ (b) Hinzu kommt die schon angesprochene Differenz zwischen Erleiden und Reflexion. Der leidende Andere in seinem Leiden leidet, das heißt: er reflektiert nicht, er ist insofern nicht offen für Erklärungen und vernünftige Abwägungen. Er vollzieht keine Leid- und Selbstreflexion.

Unmittelbar und konkret konfrontiert mit dem leidenden Anderen, mit der ganzen Härte und Brutalität seines Schmerzes und seiner Angst, affiziert von der konkreten Wirklichkeit und Faktizität seines Leidens, ruft mich sein leidendes Antlitz zu Hilfe, fordert es mein (*praktisches*) Engagement für ihn und insofern zuallererst eine pragmatische Einstellung dem Leiden und dem Leidenden gegenüber heraus.¹⁴ In diesem

Engagement bleiben vorerst weder Raum noch Zeit für die *theoria*, für müßige und distanzierte Reflexionen über den Sinn des Leidens und für abstrakte oder gar spekulative Deutungsversuche.¹⁵ Denn durch sie wird dem unmittelbaren Anspruch nicht Genüge geleistet, da mittels ihrer weder die erdrückende Last des Leides beseitigt noch auf ein erträgliches Maß reduziert werden kann.¹⁶

Trotzdem spricht sein Leiden mich weitgehender an, es fordert mich, fordert meine Solidarität ein: *Solidarität* sowohl im Sinne von praktischer Hilfe (*Praxis*) als auch von Verstehen (*Theorie*) und *Mitgefühl* (Mitleiden, Teilhabe/Empathie) – und ein Verstoß gegen diese weitgehende Forderung gerät in die Nähe eines Zynismus dem Leidenden gegenüber, zu Arroganz und Apathie, wodurch das Leiden des Anderen nur noch verstärkt wird.¹⁷

Insgesamt wiederholt sich also auch hier das Paradox und ergibt sich ein grundsätzliches Dilemma: Einerseits verlangt das Leid nach Erklärung und Sinn. Andererseits versperrt es sich dem Verstehen (Begreifen, der Reflexion) durch sein nicht ins Begriffliche aufhebbares Moment, womit der Möglichkeit zur Sinnstiftung Grenzen gesetzt werden. Das Leiden des Anderen, welches mich anspricht und mich einfordert, auch mein Verständnis einklagt, bleibt mir dennoch letztlich „unverständlich“ und „unbegreiflich“. Es ist das Leiden des Anderen, es ist das nicht auf den Begriff zu bringende Leiden und es ist der Andere in seiner unüberbrückbaren Fremdheit und Einzigartigkeit, der leidet. Die existentielle Leiderfahrung des Anderen ist im Letzten nur die Seine. Meine Versuche des Verstehens (als Außenstehender, Unbeteiligter, Nichtbetroffener) verbleiben gegenüber dieser Einzigartigkeit stets im Außen, im nur Äußerlichen befangen.

(6.) Dazu tritt ein weiteres, ebenso wesentliches Moment: dieses betrifft die Frage nach den *Grenzen des Helfen- und Verstehen-Dürfens*. Wo liegt der kritische Punkt/die Grenze zwischen apathischer Verweigerung der Solidarität und Teilnahme am Leid des Anderen und einer notwendigen Distanzierung von diesem? (a) Zum einen wurde schon erwähnt, dass dem Leiden des Anderen jenes Moment der Einzigartigkeit (als existentielles und als Leiden des Anderen in seiner unüberbrückbaren Fremdheit) zukommt. Jegliches Verstehen und Verständnis und jedwede Erkenntnis meinerseits muss insofern also unvollkommen bleiben. Dies gilt es sich beständig bewusst zu halten. Wird es ignoriert und meint man, das Leiden des anderen verstanden zu haben, verwechselt somit Begriff und Erleben, dann tut man dem Leiden des Anderen in seiner Einzigartigkeit Abbruch und Gewalt an. Dann verfehlt man das Leiden des Anderen und dessen paradoxe Forderung. (b) Zum anderen führt manches Leid jenes pädagogische Moment der Ent-Täuschung (im Sinne von Desillusionierung mit sich). Darf man dem anderen diese evtl. notwendige Befreiung von Irrtümern und die Rückkehr zur realitätscheren Perspektive abnehmen? Darf man den fehlenden Realitätsbezug unterstützen? Wie schwer ist es aber schon im Eignen, sich selbst gegenüber einsichtig zu werden und Illusionen als solche zu erkennen. Wie schwer und problematisch ist es dann erst gegenüber dem Anderen in seiner Fremdheit. (c) Im letzten berührt diese Frage nach den Grenzen des Dürfens und Erlaubtseins auch die christliche Problematik: Wird das Leiden als wesentliche Chance zur Einsicht in die persönliche und allgemeine Erlösungsbedürftigkeit der

Kreatur nach dem Sündenfall begriffen, wird es verstanden als jenes, was die Bereitschaft dafür stiftet und (im fürs Heil verschlossenen Zustand der Concupiscentia) eine Offenheit dafür ermöglicht, dann sind auch in dieser Hinsicht dem Umgang mit dem Leiden Wege und Grenzen gesetzt.

Grenz-Einsichten und Demut

(7.) All diese Ausführungen machen auf paradoxe Aspekte des Leidens aufmerksam, die auf ein Moment der Absurdität im Leiden selbst und auf *Grenzen des Verstehenkönnens* verweisen. Meine These lautet: *Sie alle markieren Momente, die jeder philosophische Ansatz, insbesondere jeder Theodizeeansatz im Blick behalten muss.* Das heißt, es ist für eine Einschätzung jeder Positionierung bedeutsam, inwieweit sie diese existentielle Leidenssituation ernst nimmt und ebenso das damit verknüpfte Moment des Zweifels und der Infragestellung. Es gilt daher die (reflexionsfreie) Leidenserfahrung von der Reflexion, von der Suche nach Erklärungen und Sinnstiftung dieses Leidens zu unterscheiden. Sowie es daher also bei jeglichem Versuch einer solchen Sinnstiftung ebenso wichtig ist, sich stets zu vergewissern, *dass der Bezug zur ursprünglich Reflexion und Sinnsuche auslösenden Betroffenheit gewahrt bleibt* (dass der eigentliche, empörende Gegenstand nicht verloren, verdrängt und übergangen worden ist), damit die resultierenden Antworten auch wirklich Antworten auf die ursprüngliche Frage und den ursprünglichen Fragenden sind.

(8.) Den *Gläubigen wie den Ungläubigen* sollte zumindest eines verbinden (eine Gemeinsamkeit einen): nämlich ihre *demütige Einsicht in die eigenen Grenzen*; die Akzeptanz sowohl der Grenzen ihrer Einsichtsfähigkeit, ihrer Erkenntnismöglichkeiten wie auch der Grenzen der menschlichen Machbarkeiten. An verschiedenen Punkten sollte dieses Bewusstsein um die Grenzen der Endlichkeit einen gemeinsamen Nenner stiften. Gläubige wie Ungläubige finden im Leiden des Menschen (jeder Kreatur) solch ein Phänomen, (a) dem nicht in der Arroganz des Verstehens, auflösenden Erklärens angemessen beizukommen ist und (b) dem auch alle praktizierten Hilfen, aller Beistand, Trost, Milderung, alle eingesetzten Machbarkeiten nicht restlos und vollständig genügen können.

Für die Theodizeediskurse bedeutet dies, dass jede „Beruhigung“, jede „Lösung“ und „Rechtfertigung“ sich nochmals mit diesem Moment der letzten Geheimnishaftigkeit, Verborgenheit, Unerkanntheit wie Unerkennbarkeit selbstkritisch zu konfrontieren hat, denn nur so kann man dabei vor allzu leichten Sicherheiten gefeit bleiben. Im Rahmen der Theodizee scheint daher folgendes Moment ein wichtiges Kriterium: das Bewusstsein um die eigenen Grenzen und Unfähigkeiten, dem Leidenden in seinem Leiden wirklich nahe zu kommen, beizustehen und dessen Forderung nach Verständnis auch wirklich mit Verstehen (Begreifen) zu entsprechen. Dieses Bewusstsein setzt den Bemühungen um Erklärung und um (theoretische wie praktische) Aufhebung des Leidens Grenzen. Gerade hier macht sich also die Unverfügbarkeit des Anderen, seine Fremdheit auf „tragische“ Art und Weise bemerkbar. Sie beschneidet die Möglichkeiten des Helfen-Könnens und belehrt uns über die Ausmaße des Helfen-Dürfens. In Bezug auf mögliche Rechtfertigungen der Übel (Theodizee) setzt es auch diesen Bemühungen von vornherein Grenzen. Und *jede Theodizee muss sich daraufhin befragen lassen, inwieweit sie dieses Moment der Grenzziehung (zum Können und Dürfen) im Auge behalten hat und nicht etwa doch*

einer Logifizierung oder Verrationalisierung des konkreten, existentiellen Leidens verfallen ist.

(9.) Respekt vor dem Leidenden in seinem Leiden mündet insofern auch in eine Haltung der *Demut*. Demut, nicht einfach nur hinsichtlich der Einsicht in die Grenzen der Machbarkeit (des Könnens), sondern auch hinsichtlich der Grenzen des Dürfens. Die Anerkennung und das volle Bewusstmachen des Leidens des Anderen, dieses verlangt klare und bewusste Einsicht, dass der Andere leidet, dass er allein leidet, dass er ohnmächtig leidet und dass ich ihm dennoch im Verstehen und Handeln nicht vollständig genügen kann – was aber nicht heißen soll: Aufforderung oder Rechtfertigung jeglicher Verweigerung von praktizierter Hilfe (Beistand etc.), was also keine Flucht davor, kein Ignorieren oder Relativieren und auch kein Sicht-Verschließen, keine selbstschützende Abwehr gegenüber seinem Leiden bedeutet, sondern der tatsächlichen Begrenzung meiner Fähigkeiten und der Erinnerung an diese Grenzen entspricht.

Beim Glaubenden dürfte diese Demut von einer Hoffnung begleitet sein: der Hoffnung auf den offenbaren allmächtigen Gott – da nur Gott dazu in der Lage sei, das Leiden des Anderen, seiner Kreatur vollständig zu erfassen und mitzuleiden, und also allein er zur umfassendsten und hier scheinbar notwendigen und notwendenden Form von Sym- und Empathie fähig sei. Von hieraus erschließt sich auch ein Moment am Sühneopfer Christi: denn mit Jesus Christus, dem Gott-Menschen, stellt sich wohl im Glaubenskontext der Einzige dar, welcher die Schuld, das Leiden, die Sünde aller auf sich nehmen konnte.

Anmerkungen

1. *Susette Gontard an Hölderlin. Die Briefe der Diotima, 12. Brief*, in: Friedrich Hölderlin, Werke und Briefe, hg. v. F. Beißner und J. Schmidt, Frankfurt 1969, Bd. 2, S. 994.
2. WALTER SIMONIS attestiert sogar fast allen Versuchen einer Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen in der Geschichte der abendländischen Philosophie ein grundsätzliches Verfehlen ihres Gegenstandes – aufgrund der prinzipiellen ‚Taubheit‘ (gg. dem Schmerz) der philosophischen Ansätze, welche allein dem Paradigma des ‚Sehens‘ und damit dem Primat des ‚Auges‘ folgten. Vgl.: WALTER SIMONIS, *Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie*, Würzburg 2001.
3. Dass die Vernunft auch beim ‚Problem des Übels/Bösen‘ (sowohl in theoretischer wie sittlicher Hinsicht) an ihre Grenzen stößt, ja dass man ‚angesichts des Bösen am Wert der Vernunft selbst zu zweifeln‘ beginnt, dies stellt ein Hauptmovens der Auseinandersetzung von SUSAN NEIMAN mit der Thematik dar. Vgl.: DIES., *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2006; Zitat: Ebd., S. 12. Zu Neimans Monographie siehe auch unter ‚Rezensionen‘ in dieser Rundbriefausgabe.
4. Wesentliche Impulse verdanken die nachfolgenden Überlegungen zum Grenzphänomen ‚Leiden‘ RAINER PIEPMEIER [*Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens*, in: Willi Oelmlücker (Hg.), *Leiden*, Paderborn u. a. 1986, S. 66-82, hier: S. 66] sowie DAVID LE BRETON [*Schmerz. Eine Kulturgeschichte*, Zürich/Berlin 2003].
5. Nachfolgende Ausführungen versuchen sich an einer phänomenologischen Freilegung von Strukturen des Schmerzleidens, wobei vorerst bewusst vom Aspekt der individuellen Deutung sowie der persönlichen, sozialen, kulturellen und kontextuellen Variation abstrahiert wird, um Bestimmungen des „reinen Schmerzerleidens“ freizulegen.
6. BRETON (2003), S. 13.

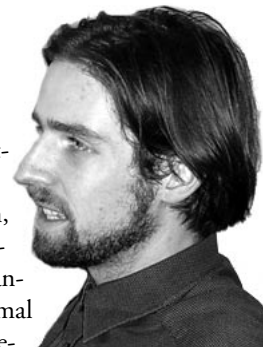
- 7 BRETON (2003), S. 79.
- 8 EMMANUEL LÉVINAS, *Das sinnlose Leiden*, in: DERS., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München u. a. (Hanser) 1995, S. 117-131, hier: S. 117. (Herv. im Original.)
- 9 FRIEDRICH NIETZSCHE: „Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose des Leidens“. (Ders., *Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung: ‚Schuld‘, ‚Schlechtes Gewissen‘ und Verwandtes*, 7, in: FRIEDRICH NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, hg. v. Karl Schlechta, München 1954, Bd. 2: *Werke und Briefe*, S. 809.)
- 10 PIEPMEIER (1986), S. 69-71.
- 11 PIEPMEIER (1986), S. 66f.: „Leiden bleibt immer das andere, in dem das Individuum sich nie wie in einem planen Spiegel erkennen kann. Allerdings auch das, in dem es sich erkennen muss. [...] Reflexionen [über das Leiden] haben immer schon die Struktur der Erinnerung, die immer schon nach dem ist, was erinnert wird, und sie stehen unter der Bedingung der Erinnerung, die immer schon gebrochene, wieder zusammengesetzte Wirklichkeit ist.“
- 12 Dass wir uns ihrer Identität nicht bewusst werden können, *verhindert dann auch eine wirkliche Erinnerung an das Erleiden (als erinnernde Vergegenwärtigung)*. Dieser Aspekt wirft zugleich ein kritisches, korrigierendes Licht auf die Bezugnahmen der alltäglichen Rede vom „vergangenen Leiden“ und den damit verbundenen Prognosen einer Bewältigung, eines Vergehens und einer Überwindung des Leidens durch das bloße Vergehen der Zeit: Die Zeit scheint hier vielmehr nur Medium, in dem eine Distanzierung vom Leiden gelingt, welche aber nicht selbst diese Lösung vollbringt. Das nachträgliche, scheinbar erstaunte Bezugnehmen und Konstatieren angesichts des ehemals so entsetzlichen Leidens dürfte eher dem Effekt der Inkommensurabilität, der Unmöglichkeit einer rückblickenden Vergegenwärtigung des eigenen Leidens geschuldet sein. Im schmerzlichen Erleiden selbst gerinnt die Zeit zum stehenden (negativ konnotierten) Jetzt: der ausgreifenden, distanzierenden Dimensionen von Vergangenheit und Zukunft verlustig sind wir Gefangene in der Gegenwart des Schmerzes. Auch wenn Leid vergeht: gerade wegen der Distanzlosigkeit und Unbegreiflichkeit des Erleidens ist das vergangene Leiden zugleich das unwiederbringliche, nicht erinnernd zu vergegenwärtige Leiden.
- 13 Im Sinne von EMMANUEL LÉVINAS. Vgl.: DERS., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
- 14 HERMANN KRINGS: „Wenn der Reflektierende selber sich in das Leiden hineinbegeben hat und mitleidet, die Angst realisiert und selbst Leidender geworden ist, hat er keine Zeit mehr, Theorien darüber aufzustellen. Und nicht nur keine Zeit, sondern er hat gar keinen Gegenstand; er ist zum Handeln aufgefordert.“ [HERMANN KRINGS, *Schlussdiskussion*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Leiden (Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 9)*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, S. 260.]
- 15 WILLI OELMÜLLER: „Wer z. B. angesichts der Erfahrungen des Todes oder des Entsetzens unmittelbar leidet und mitleidet, schweigt in der Regel und philosophiert nicht. Das gilt auch noch in der Regel für diejenigen, die direkt konkrete Formen des Leidens zu beseitigen oder zu mildern versuchen. Wer philosophiert, braucht zeitliche Distanz.“ [WILLI OELMÜLLER, *Statt Theodizee: Philosophisches Orientierungswissen angesichts des Leidens*, in: M. Olivetti (Hg.), *Teodicea oggi?* (Archivio di Filosofia, Bd. 56), Padua 1988, S. 642.
- 16 Vgl.: JOSEF R. GREIPEL, *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht*, Freiburg/Basel/Wien 2006 (Freiburger Theologische Studien, Bd. 167), S. 125. Mit Erich Zenger sei noch festgehalten: „in der Arena des Leids ist das Leiden kein Problem, sondern Wirklichkeit“, und – mit Magnus Striet – „die einzig angemessene Reaktion auf die Wahrnehmung des Leidens kann nur sein, es zu bekämpfen, und, wenn nichts mehr zu tun ist, beim Leidenden auszuharren.“ Vgl.: ERICH ZENGER, *Durchkreuztes Leid. Hiob – Hoffnung für die Lebenden*, Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 25. MAGNUS STRIET, *Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage*, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 1998 (Quaestiones disputatae 169), S. 48-89.
- 17 Mit Paul Ricoeur ist beim Versuch einer möglichst umfassenden und angemessenen Phänomenwahrnehmung in Sachen Leid, Übel und Böses auf die Begrenztheit des Bereiches der theoretischen Diskurse zu achten. D. h. im Leid-Übel-Böses-Phänomen erschöpft sich menschliche Bewältigung nicht allein in der theoretischen Haltung und Form, sondern erfolgt ebenso in der Praxis (Kampf gegen Leiden) und emotional (Trauerarbeit). Es gilt also eigens zu bedenken und nachzufragen, welche Bedeutung, welche Funktion und welchen Status, auch welche Reichweite der (philosophischen) Reflexion angesichts der Realität und Wirklichkeit des Leidens, Übels und Bösen zukommt. Dies einerseits, um sich der Grenzen legitimer Zuständigkeit dieser Reflexion bewußt zu werden und damit hybride und möglicherweise selbst leiderzeugende oder zynische Überdehnungen der Diskurse und Reflexionen zu vermeiden. Reflexion kann und darf Praxis nicht ersetzen oder verhindern! Andererseits ist aber auch – um dem entgegengesetzten Extrem objektiv begegnen zu können, d. h. dem pauschalen Zuständigkeitsabweis– demgegenüber daran festzuhalten: Die Praxis bedarf der begleitenden, sie kritisch orientierenden Reflexion. Reflexion dient der kritischen Selbstvergewisserung menschlichen Freiheitsvollzuges. Ansonsten bleibt Handeln ohne diese kritische Reflexion blind. Es gilt hierbei also die „begleitende Funktion philosophischer und theologischer Reflexion“ weder zu unter- noch zu überschätzen. Zur Einsicht in die notwendige Erweiterung der theoretischen Bewältigung auf praktische und affektive Bewältigungsaspekte siehe: PAUL RICOEUR, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, S. 52-55.

Dynamik des Negativen: Kurosawas RAN

FRIEDRICH HAUSEN M.A.

Einige der bedeutendsten Regisseure haben sich in ihren Filmen mit religionsphilosophischen Themen auseinandergesetzt. Dies mag auch an Merkmalen des filmischen Mediums liegen: Die vielen Ebenen, mit denen der Film simultan arbeiten kann, ermöglichen eine ebenso konkrete wie differenzierte Darstellung von Erfahrung – wobei die realistische Konkretheit der bildlichen, akustischen und erzählerischen Details zusammen einladen, sich auch auf problematische

Horizonte möglicher Erfahrung miterlebend einzulassen. Das geschieht prinzipiell auch bei Schriftwerken, doch ist hier der Weg über das Symbolische (Buchstaben statt Gegenstände) zum konkreten Erleben erst einmal weiter, so dass es dem filmischen Medium leichter fallen mag, in entlegene Bereiche der Erfahrung



zu entführen. Zugleich können filmische Interpretationen der Wirklichkeit in ihrer eigenen Weise auch religiöse oder religionsphilosophische Probleme veranschaulichen oder deren Hintergründe erlebbar machen. So spielen in Kurosawas „Ran“ religiöse Akteure im Vergleich zu Filmen wie Pasolinis „Medea“, Karl Dreyers „Ordet“, oder Tarkovskys „Stalker“ eine eher nebensächliche Rolle. Hier geht es nicht darum, sich den Bedeutungshorizont religiöser Lebenswelten anhand der Einfühlung in einen religiösen Akteur und seine Umgebung bewusst zu machen. Bereits der thematische Titel „Ran“ – was so viel heißt wie „Chaos“ – entspricht dem Umstand, dass dieser Film eine Geschichte erzählt, die ein Prinzip veranschaulichen und zu verstehen versucht. Die reflexive Dimension liegt auch weniger im Film selbst, weniger im Bild, das dieser aufbaut, als dahinter oder in den Fragen, aus denen er motiviert und genährt ist, zudem in Fragen, die sich an das anschließen, was hier eindrucksvoll demonstriert wird. Das Moment der Reflexion hinter dem Film wird verstärkt durch die Langsamkeit der Erzählung, die dem Schauenden Zeit lässt, die Szenen mit seiner eigenen Gegenwart zu füllen, und durch die meist sehr karge Musik, welche in ihrer manchmal spitzen und porösen Klanglichkeit und ihrem sehr ernsten Stimmungsgehalt eine verdichtete Gegenwart unterstützt. Dem ernsten Stimmungsgehalt der Musik im Zusammenhang mit Bildbewegung, Mimik und Gestik kommt dabei offenkundig die Bedeutung zu, Prozesse in der Tiefe des Zuschauers selbst anzuregen und ästhetisch zu kanalisieren. Erzählt wird die *Geschichte einer Fortzeugung und Ausbreitung von sinnlos Negativem*. Die Frage nach Wesen und Sinn menschlicher Kultur und Macht entfaltet sich im Blick und Erleben des Zuschauers, und nur an wenigen, wenn auch nicht unwesentlichen Stellen wird sie in der Erzählung selbst ausgesprochen. Es wird dem Zuschauer überlassen, das Bild zu deuten – das Wachstum der Macht, die Zerstörung, die sich auf den anfangs Mächtigen zurück biegt. Bevor näher auf den Film eingegangen und seine spezifische Perspektive dargestellt wird, soll noch einiges über den Regisseur gesagt werden.

Akira Kurosawa (1910-1998) entstammt einer Familie mit Wurzeln in der Samuraitradition (adliger Krieger), was sein besonderes Interesse an Stoffen aus der Samuraizeit



erklären mag. Er studierte zunächst Malerei, beteiligte sich aber seit den späten 30ern an filmischen Arbeiten und drehte ab 1943 seine eigenen Filme. 1950 wurde er mit dem Film „Rashomon“ auch im Westen berühmt. Ähnlich wie bei Andrej Tarkovsky, der auch Malerei studiert hatte, sticht bei Kurosawa besonders die oft stille Expressivität der Bildkompositionen hervor, denen er auch immer wieder viel Zeit zur Entfaltung ihrer Kraft lässt. Dabei ist die Ästhetik Kurosawas verglichen mit derjenigen Tarkovskys eher leichter und im Ausdruck etwa von Zorn oder Verzweiflung oft auch abstrakt und schematisch, was von naturalistischen Erwartungen abrickt und mehr die symbolische Tiefe betont. Diese Abstraktheit, die auch ihre Wurzeln im traditionellen japanischen

Theater hat, erfüllt die Filme oft mit einer beeindruckenden Strenge und Notwendigkeit der bildlichen Details. Die Bewegungen der Darsteller wirken in ihren Gesten sehr geschlossen und absolut, als wären sie gar nicht mehr der Ausdruck des Willens konkreter Persönlichkeiten, sondern vielmehr Ausdruck eines universellen Gesetzes. Zugleich bekommt die Geschichte besonders bei Spätwerken wie „Kagemusha“ (1980) oder „Ran“ (1985) durch eine ästhetisch ebenso raffiniert wie streng durchkomponierte Bilderzählung den Charakter eines Traums, einer symbolischen Halb- oder Zwischenwelt, welche über einen weiten Abstand zum konkreten Alltag den Weg menschheitsgeschichtlicher Entwicklungen spiegelt.

„Ran“ gilt als der aufwendigste und teuerste Film der japanischen Filmgeschichte. Kurosawa hielt ihn nicht nur für den aufwendigsten, sondern auch für den besten und vollkommensten unter seinen Filmen. Auch in der Filmkritik wurde er als Ausnahmewerk gefeiert, was nicht zuletzt an einer vielschichtig parabolischen Erzählung liegt, die einige große Themen von existentieller Bedeutung gekonnt in sich vereint: Versagen und menschliche Schuld, desweiteren die Frage nach der Rechtfertigung Gottes. Und dahinter gelingt dem Film in seiner massiven Inszenierung von Zerstörung und Untergang auch der Ausdruck tiefliegender Ängste vor einem vom Menschen provozierten Ende der Welt. Diese apokalyptische, warnende Seite des Films ist von vielen Kritikern betont worden. Der Film spielt im 16. Jahrhundert Japans, d. h. in der Samuraizeit, reflektiert aber in Totalität evozierenden Bildern von Brand und Wüste zugleich die Gefahren einer außer Kontrolle geratenen modernen Zivilisation. Er setzt den Zuschauer Bildern einer sich fortzeugenden Dynamik des Negativen, des aggressiven Egoismus aus, Bildern von Ketten der Gewalt, die sich wie einem mechanischen Gesetz folgend in die Lebenswelt hinein ausbreiten und alles, was sie ergreifen können, in ihren Abgrund ziehen. Die Geschichte ist an Shakespeares „King Lear“ angelehnt und entnimmt diesem Vorbild viele Motive, die er aber gleichsam in die Welt der Samurai versetzt. Dabei ist auch die Grundidee eine andere: Auch hier gibt es wie in „King Lear“ einen Herrscher, der sein Reich den Kindern übergibt, auch hier verbannt er und begütert andererseits die Falschen, doch ist es nicht einfach die Geschichte eines senilen Alten, der von seinen Kindern hintergangen wird, als vielmehr die Geschichte eines brutalen Gewaltherrschers, auf den im Alter, als seine Spannkraft nachlässt, die ganze Grausamkeit seines vergangenen Lebens zurückfällt. Es ist die Geschichte eines destruktiven Impulses, der sich fortzeugt, eine Geschichte der richtenden Wahrheit des fragilen Gleichgewichtes menschlicher Lebenswelt, einer Wahrheit, welcher der alte Hidetora nicht mehr entfliehen kann. Im Verlust des Verstandes, der Selbstmächtigkeit des Willens und damit auch der Widerstandskräfte – einem Zerfall, der einem Weltende gleich inszeniert wird – begegnet er ungeschützt dem Ausmaß seiner Schuld wie in einem anonymen Weltgericht. Die Geschichte zieht in die Zukunft und in die Vergangenheit zugleich. Neben der ausgeprägten ästhetischen Wirkung der Bildordnungen, der Farben und der Gesten der Figuren trägt auch die einfache wie komplexe Handlung selbst zur Tiefenqualität des Werkes bei. Bevor näher auf die Struktur der Entfaltung des Bösen wie auf apokalyptische Züge des Filmgeschehens eingegangen wird, soll

noch ein skizzenhafter Gang durch die Erzählung des Films unternommen werden.

Hidetora, der greise Großfürst, entscheidet, seinen drei Söhnen die Macht über sein Land zu überlassen. Dem ältesten gibt er die Hauptburg und die Hauptverantwortung über das Reich, den beiden jüngeren zwei weitere Burgen und die Auflage, dem ältesten Sohn zu dienen. Nachdem der jüngste in heftigen Widerspruch tritt und den Vater einen Narren schilt, verbannt Hidetora ihn und zieht zum ältesten Sohn, Taro, auf dessen Burg. Die Gattin Taros, Kaede, ein Opfer einstiger Raubzüge Hidetoras, stiftet Taro an, seine Macht auszudehnen und auch dem Vater noch Rechte zu nehmen, worauf Hidetora wutentbrannt die Burg verlässt, und zu Jiro, dem mittleren Sohn, aufbricht. Dieser aber verbietet – mit Verweis auf ein Schreiben Taros – dem Gefolge Hidetoras den Zutritt zur Burg. Abermals gerät Hidetora in Wut und zieht samt Gefolge in die Einöde. Dort erfährt er von seiner Verbannung und folgt dem verhängnisvollen Vorschlag eines intrigierenden Beraters, der ihn damit in eine Falle lockt. Er wird von seinem ältesten Sohn überfallen und muss miterleben, wie sein treues Gefolge vernichtet wird. Jiro, der zweitgeborene Sohn, nutzt dabei die Gelegenheit zu einem Mord an seinem Bruder, der nunmehr ihm die Regentschaft über das Reich sichert. Hidetora irrt nun umher, mehr der Gestalt eines Dämons gleichend als einem Menschen. Sein Narr begleitet ihn, völlig überfordert – ein unangemessener Begleiter des einst mächtigen, nun aber ebenso unbändigen wie hilflosen Hidetora. Sie begegnen einem blinden Fürstenson, Tshurumaru, einst von Hidetoras Heer überfallen und eigenhändig geblendet. Später gelangen sie in die Ruine der Burg, in welcher Tshurumaru aufwuchs. Diese Erlebnisse führen Hidetora immer wieder kurzzeitig in unerträglichem Maß seine Schuld vor Augen, einem Maß, das ihn wieder in erlösenden stumpfen Wahn hinabstößt.

Als Jiro der zurückgelassenen Frau Taros, Kaede, vom Tod seines Bruders berichtet, bedroht diese ihn mit dem Messer und verlangt, dass sie nicht nur seine Konkubine, sondern seine Frau werde. Sie hat die leidenschaftliche Kraft des Hasses in sich und bezwingt mit der Unbedingtheit ihres Willens den seinen, wie sie bereits Taro bezwungen hatte. Im Film steht die Zartheit ihrer Gestalt, die Kostbarkeit ihrer blütenhaft anmutenden Gewänder im Kontrast zur blitzartig aus ihr hervorbrechenden Zerstörungswut, der stählernen Härte und Grausamkeit ihres Willens. Sie verlangt den Tod der bisherigen Frau Jiros mit Namen Suè. Diese ist ebenso wie sie Opfer eines der Raubzüge des Hidetora, die aber Trauer und aufkeimenden Hass in strengster Übung buddhistischer Frömmigkeit ertränkt. In entscheidenden Situationen des weiteren Films wird der Einfluss Kaedes Taro zu Entschlüssen führen, die das Ende der ganzen Familie provozieren werden.

Erscheinungen des Negativen

Der greise Fürst Hidetora repräsentiert in diesem Film in keiner Weise das schlechthin Böse, nicht einen Urheber des Bösen, sondern vielmehr das Kind einer grausamen Zeit, Werkzeug eines negativen Prinzips, welches die Welt durchwaltet. Er erleidet es ebenso, wie er es handelt. Das Tragische seiner Schuld spiegelt sich deutlich in der Haltung Suès, eines einstigen Opfers früherer Raubzüge Hidetoras, die nach dem gewaltsamen Tod ihrer Familie zur Frau seines ältesten Sohnes wurde: Suè verzeiht, weil sie in seiner Schuld auch nur eine

Ausprägung der Erlösungsbedürftigkeit menschlichen Seins erblickt. Überhaupt ist der filmische Blick auf die Charaktere, die mit den Ereignissen zu Tätern werden, mild. Keine Person bleibt hermetisch, unmenschlich. Selbst Kaede, die am stärksten vom Negativen infiziert ist, selbst sie bleibt in ihrem Bestreben, die Würde ihrer Familie wiederherzustellen, verständlich. Sie ist ein Opfer des Negativen, welches einst ihre Familie zerstörte und sie dem Feind unterwarf, ausgehöhlt, zum Medium des chaotischen Impulses geworden. Das Negative in „Ran“ ist apersonal. Kurosawa hat ein anschauliches Bild der Bahnen gezeichnet, in denen sich das Chaos entfaltet.

a) Weg des Chaos

Wie Saburo, der jüngste Sohn bereits zu Beginn des Filmes anmahnt, bestimmte Chaos und Aufruhr bereits die Zeit, in der Hidetora lebt, und er trägt es nur weiter. Dieses ergreift ihn selbst und die Disziplin seines Gefolges, als er im Alter an Strenge und an immunisierender Spannkraft verliert, die es ihm zuvor ermöglichten, dieses Chaos außer sich zu halten. Das sinnlose Chaos zerteilt die Familie, entfaltet sich im Verhältnis vom Vater zum jüngsten Sohn, von den älteren Söhnen zum Vater und vom mittleren zum ältesten Sohn. Nur der jüngste Sohn, den der Vater verbannte, bleibt als einziger in der Familie vom Chaos innerlich unberührt. Er bleibt seinem Vater zugetan und wird am Ende sterben ohne selbst ein Träger des Negativen geworden zu sein. Suè, die erste und später verstoßene Frau Jiros überwindet auch in gewisser Weise in sich das Chaos. Ihre entrückte Frömmigkeit drückt allerdings auch einen Gleichgewichtsverlust aus: sie erscheint genau wie bei ihrem Bruder Tshurumaru als eine aus dem Trauma erwachsene Form von Religiosität, die immer wiederkehrende Angst, Verzweiflung und Hass niederzukämpfen lernte und darin ihren wesentlichen Inhalt fand.

Hidetora erfährt einen demütigenden Schlag nach dem anderen, bis er – nachdem er von seinen Söhnen überfallen, vom Berater verraten, und sein ältester Sohn selbst noch ermordet wurde – seinen Verstand verliert, welcher nur noch kurzzeitig wieder aufleuchten wird. Seinem Schicksal werden immer wieder Wege angeboten, die Rettung oder auch nur Versöhnung verheißen könnten. Zunächst in Gestalt der Suè, deren religiös erklärte Milde er nicht ertragen kann. Dann auch im Flötenlied ihres einst von Hidetora selbst geblendeten Bruders Tshurumaru, der – als der verstörte Hidetora von seinem treuen Diener Tango und seinem Narren in seine Hütte gebracht wird – als Geste der Gastfreundschaft auf seiner Flöte spielt. Hidetora wird nach einem Anflug von Geistesklarheit vom Schmerz, der sich im Flötenspiel ausdrückt, aufgewühlt und zerrüttet. Er kann die versöhnende Geste ebensowenig akzeptieren, wie er es zuvor nicht vermochte dem Rat Tangos zu folgen und zu Saburo zu reiten. Die Mauer der Verneinung baut sich auf, sobald er nur den Namen Saburo hört. Die Folgen seiner Härte, seiner Raubzüge und seines ungerechten Zorns peinigen ihn dermaßen, dass Nahestehende ihm den erlösenden Tod wünschen. Dieser Tod kommt nicht. Er sieht seine treuen Gefolgsleute sterben, später seinen liebsten Sohn, bevor auch er selbst sterben darf.

Oberflächlicher Auslöser des Lauffeuers des Negativen ist die *Unklugheit* der Alterschwäche des Hidetora, der nach langem Überlegen sein Reich unter den drei Söhnen aufteilt. Zur Unklugheit lang erwogener Entschlüsse des Alten kommt

eine *Unbesonnenheit* seines Handelns, wo er, unreflektiert dem Zorn gegenüber seinem jüngsten Sohn folgend, diesen verbannt. Nicht nur Hidetora, auch Taro und Jiro handeln in ihrer Naivität im Vertrauen auf die Ratschläge und Forderungen Kaedes unklug, wie auch Fujimake und Ayabe als sie Saburo folgen und damit die Aggressionsbereitschaft Jiros steigern, der am Ende unbesonnen den Kampf mit dem stärkeren Gegner aufnimmt. Unklugheit wie Unbesonnenheit bilden immer wieder schwache Stellen in der Herrschaft der Handelnden, an denen Fremdes und Chaotisches durchdringt und Raum gewinnt. Sie drücken das Fehlen von Tugenden aus, nicht aber die Ursache des Chaos, welches die Familie binnen kurzer Zeit vernichten wird. Das Chaos findet vielmehr seinen Motor und willigen Vollstrecker im blinden *Machthunger* und *Egoismus* der älteren Söhne und noch ursprünglicher und sehender im *Rachedurst* der Kaede, die mit untrüglichen Instinkt intrigiert und kraft ihrer suggestiven Fähigkeit zunächst Taro, dann Jiro zu Handlungen anstiftet, die zum Fall des Königshauses führen werden. Ihre Stimme, die von verborgenem Hass erfüllt ist, unterstützt auf subtile Weise den kopflos gewordenen Egoismus der älteren Söhne Hidetoras, die beide herrschen ohne wirklich herrschen zu können. Zuletzt spielt sie Jiro in die Hände Ayabes und Fujimakes, mit deren rücksichtslosen Herrschaftswillen sie ebenso rechnen kann. Die Vollendung des Chaotischen wird in den Schlachten erreicht, vor allem im Brand, dem verzehrenden Feuer, welches ebenso zerstörerisch wie ursprünglich – wie ein Rohstoff von Welt und differenzierter Wirklichkeit – auftritt und das gescheiterte Sein wieder in seine elementare Undifferenziertheit zurücknimmt.

b) Ordnung

Bei der unwillkürlich und meist ganz natürlich dem selbstverständlichen Egoismus erwachsenden Negativität, die den Film bestimmt, vermitteln Personen wie Saburo oder Tango ein Bild eines moralischen Gleichgewichtes, einer Verankerung in einer tieferen Ordnung. Dabei sind es nur wenige sehr markante Gesten, in denen das Gute besonders präsent ist – gegenüber der Zwangsläufigkeit des Egoismus und der Zerstörung, die den größten Teil des Filmes bestimmen: am Anfang, wenn Saburo seinem vor den Gästen eingeschlafenen Vater einen schattenspendenden Busch in die Erde steckt, oder als Tango später, bereits von Hidetora verbannt, sich entschließt, diesem nun versteckt und verkleidet zu dienen. Mehr noch als punktuell sehr markant gegenwärtige Äußerungen moralischer Stärke sprechen einige Elemente, die den Film durchgehend begleiten, von einer höheren Wirklichkeit.

Was besonders dem Europäer, der die Gesten des japanischen Theaters nicht kennt, auffallen mag, das ist die ausgeprägte Würde, die sich in den Bewegungen der Figuren oft ausdrückt, gepaart mit einer bisweilen fast tierhaften Unmittelbarkeit. Den Bewegungen ist das ebenso Tierische wie göttlich Erhabene von orthodoxer Ikonenmalerei eigen. In der Vollkommenheit der Gesten wie der Gewänder scheint bereits etwas Göttliches, das dem Leben selbst innewohnt, präsent. Flaggen stehen vor und während der Kampfszenen flatternd im Wind und bilden ein übergreifendes Muster. Sie scheinen gleichsam aufgestellt von einer Stärke, die in keinem der Krieger selbst liegt, diese aber seinerseits antreibt und bewegt. Der Wind bleibt den ganzen Film über wie ein stummer Begleiter anwesend. Auch Wolken, Nebel, die Hänge des Berges erhalten bei

Kurosawa einen eigenartig lebendigen, anwesenden Charakter. Man kann den Eindruck gewinnen, als wären die Kriege, die Tragödien eine Oberfläche, vorübergehende Verkrustung von Sein, ein Impuls des Negativen, der auf sich zurückfällt und sich am Ende mit den durch ihn Infizierten zerstört. Die Perspektiven auf die Berglandschaft sind oftmals derart ausgewählt, dass die Schwünge der Hügel eine selbstständige, in sich stehende Einheit zu repräsentieren scheinen, wie der Rücken eines Pferdes, das seinen Reiter trägt. In dieser stummen Präsenz scheint auch die Antwort auf eine Frage zu liegen, die der Narr am Ende des Films aufwirft: Dieser hatte eben erlebt, wie Saburo und Hidetora starben und mit ihnen die Möglichkeit eines echten Sieges, einer Zukunft, die der Versöhnung erwächst. Er wirft sich gegen den Himmel auf und ruft den Göttern zu, dass sie inexistent oder so grausam wären, sich am Elend der Menschen zu weiden. Tango, der treue Diener Hidetoras, weist ihn zurück und sagt, dass gegen das Treiben des Menschen auch die Götter machtlos wären. Die begleitende Gegenwart von Wind, von der stummen Anwesenheit der Gräser und Pflanzen (die vielleicht selten so intensiv gefilmt wurde wie bei Kurosawa), sprechen die Sprache einer eher apersonalen Gottheit, die selbst nicht handelt, nur da ist. Dies wird unterstrichen mit der letzten Szene des Films: Der blinde Tshurumaru geht am Rand einer Mauer, gerät an die Kante. Sein Blindenstock greift ins Leere, und er stürzt beinahe in die Tiefe. Dabei verliert er ein Bild des Buddhas, ein personales Bild Gottes.



Der Film entfaltet in seiner Gänze ein Bild der tragischen Seite menschlicher Macht und fordert gleichsam den Zuschauer auf, seine eigene Perspektive und Lebensweise zu überdenken. Soll man sich angesichts des Unheils in stoischer Unverletzlichkeit einüben? Oder in intensivster Pflege einer Frömmigkeit begeben? Kurosawa scheint demjenigen, der den Film erlebt, sagen zu wollen, was Viele dachten, die Zeugen umfassender Zerstörung wurden: Es kann nicht mit einem das Geschehen in der Welt lenkenden Gott gerechnet werden. Keine metaphysische Gewalt kann den Schaden beschränken, den der Mensch sich und der Welt zufügt. Was der Film positiv nahelegen könnte, ist dies: ein Leben in Erfurcht gegenüber dem einfach Daseienden, in moralischer Geradheit und ohne ausgeprägte Erwartungen in ein Eingreifen göttlicher Mächte, ein Leben in Zurückhaltung und Achtung gegenüber dem Leben, dem Wind, dem Regen.

II. REZENSIONEN



Leid, Übel und das Böse im Spiegel neuer Publikationen

Das Böse als Zentrum modernen Denkens: Susan Neimans „Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie“ (2006)

RENÉ KAUFMANN M.A.

„Und glauben Sie, glauben Sie mir:
wer über gewisse Dinge
den Verstand nicht verliert,
der hat keinen zu verlieren.“¹

Mit der Monographie „*Das Böse denken*“ legte die amerikanische Philosophin und derzeitige Direktorin des Einstein Forums Potsdam laut Untertitel den Versuch „*Eine[r] andere[n] Geschichte der Philosophie*“ vor, die sich sowohl an den ‚Fachphilosophen als auch an ein breiteres Publikum‘ wendet. [40]² Der Titel der deutschen Ausgabe verschleift dabei die im amerikanischen Originaltitel („*Evil in modern thought*“) bereits eingetragene Fokussierung auf die Moderne. Historisch kreist Neimans Buch also um die Problemgeschichte des Bösen in der Moderne, deren Anfang und Ende sie durch die paradigmatischen Ereignisse ‚Lissabon‘ (1755) und ‚Auschwitz‘ markiert sieht. In Hinblick auf diesen Abschnitt der europäischen Geistesgeschichte vertritt sie in ihrer Publikation nun folgende zentrale Thesen und Ansprüche:

Problem des Bösen als Motor modernen Denkens

(1.) Eine erste These betrifft den Status der untersuchten Thematik, d.h. des ‚Bösen‘ für eine Philosophiegeschichtsschreibung der Moderne. Eine der Hauptthesen des Buches nimmt dazu – wie folgt – unmissverständlich Stellung: *Das Problem des Bösen sei die treibende Kraft des modernen Denkens*. [25] Und aus dieser Diagnose zieht Neiman folgende grundsätzliche (philosophiegeschichtliche) These: *Da sich die Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts im Kern am Problem des Bösen orientiere, sei diese Problematik am besten als ‚Orientierungsprinzip‘ für eine (alternative) Philosophiegeschichte geeignet*. [32] ‚Alternativ‘ ist hierbei aber als Anspruch zu verstehen, angesichts dieser Fragestellung (und dieses bislang vernachlässigten motivationalen Zentrums modernen Denkens und Philosophierens) die ganze neuzeitliche Philosophiegeschichte neu zu deuten‘. [12]

Was versteht die Autorin aber unter dem „Problem des Bösen“? Und wie bestimmt sie den zentralen Terminus, das „Böse“? Neiman räumt hier unumwunden ein, dass sie es für unmöglich hält, „wesenhafte Eigenschaften des Bösen zu definieren“ [35] oder „Kriterien [anzuführen], die uns ermöglichen, böse Taten von solchen zu unterscheiden, die nur sehr schlecht sind.“ [34] Neiman liefert daher keine definitorische Bestimmung ihres zentralsten Terminus. Stattdessen findet man aber indirekte Eingrenzungen und Bestimmungen des fraglichen Phänomens: „Etwas als *böse* zu bezeichnen, ist eine Weise, die Tatsache zum Ausdruck zu bringen, daß es unser Vertrauen in die Welt erschüttert [...]“. Dieser Wirkung, dieser Erschütterung unseres Vertrauens in die Welt – eines Vertrauens, „das wir brauchen, um uns darin zurechtzufinden“ – will die Autorin nachgehen. [34] Nicht das ‚Böse‘, sondern

das ‚Problem des Bösen‘ will sie also bedenken: als Problematik der Infragestellung unserer Sinnerwartungen angesichts des Bösen. Ihre alternative Philosophiegeschichte versteht sich insofern als eine Geschichte des Nachdenkens über das Böse und als Geschichte der denkerischen Reaktionen auf die Herausforderungen durch selbiges.

Wobei es ihr letztlich darum geht, „herauszufinden, was Veränderungen hinsichtlich der Art und Weise, wie wir das Problem des Bösen verstehen, uns über Veränderungen bezüglich unseres Selbstverständnisses und unseres Ortes in der Welt enthüllen.“ [35] Als eigentliches Ziel ihrer neuen Philosophiegeschichte und Beschäftigung mit dem Problem des Bösen bestimmt Neiman daher: „Verschiedene Reaktionen auf das Problem des Bösen sollen uns verstehen helfen, wer wir in den drei Jahrhunderten, die uns von der frühen Aufklärung trennen, geworden sind.“ [36]

Rationalisten und Empiristen

(2.) Die Umsetzung dieses Projektes einer neuen Philosophiegeschichte (der Moderne) betrifft nun eine weitere zentrale These: Nach Neiman ließen sich nämlich in systematisch-typologischer Hinsicht zwei verschiedene Positionierungen zum Problem des Bösen unterscheiden, welche das Feld der Diskurse zum Problem des Bösen von der Frühaufklärung bis zur Gegenwart in *zwei Lager* spalten.

Zwei Kriterien sind es v.a., anhand derer Neiman zu dieser Klassifizierung gelangt: (a) Das erste Unterscheidungsmerkmal betrifft die Stellungnahme zu Grenzen, Möglichkeiten und zur Erforderlichkeit einer Einsicht, Erklärung und Verständlichmachung des Bösen. (b) Das zweite Differenzierungskriterium betrifft die Stellungnahmen zum Status der Erscheinungen, d.h. zu den empirischen Erfahrungen einer vom Bösen zeugenden Wirklichkeit. [33, 37]

(2.1.) Positionierungen des ersten Lagers, zu denen die Autorin Denker wie Leibniz, Pope, Rousseau, Kant, Hegel und Marx zählt, charakterisieren sich nach Neiman hinsichtlich dieser beiden Kriterien durch folgende Urteile. (a) Erstens: Die Moral verlangt von uns, das Böse verständlich zu machen. (b) Zweitens: Es gibt noch eine andere, bessere und gerechtere Ordnung als diejenige, von der die bestürzenden Erscheinungen künden. [19f.] Die Realität erschöpft sich daher nicht allein in den sinnlichen Tatsachen, sondern zu ihr zähle auch das, was sein könnte. [Vgl. Kapitel 1: *Feuer vom Himmel*, 42-180]

(2.2.) Vertreter des zweiten Lagers nehmen dementsprechend konträre Positionierungen vor. (a) Erstens: Wir sollten (aus moralischen Gründen) Versuche des Verständlichmachens des Bösen unterlassen. (b) Zweitens: Die Tatsachen, welche uns die Sinne liefern, sind alles, was es gibt. Und Realität ist daher nichts anderes als das, was der Fall ist. Abgelehnt wird daher die Annahme einer hinter dieser empirisch zugänglichen Welt postulierten alternativen Wirklichkeit. Als Vertreter die-

ser zweiten Position stellt Neiman dann im Buch v. a. Bayle, Voltaire, Hume, de Sade und Schopenhauer vor. [Vgl. Kapitel 2: *Fluch der Baumeister*, 180-302] Obwohl deutlich wird, dass ihr zweites Einteilungskriterium stark mit der traditionellen (erkenntnistheoretischen) Klassifizierung in „Rationalisten“ und „Empiristen“ korreliert, weist Neiman diese Kennzeichnung für die von ihr differenzierten Positionen ab, da – ihrer Meinung nach – im erkenntnistheoretischen Zugang die Problematik des Bösen nicht vollständig wahrgenommen werden könnte. Leider bietet Neiman für die von ihr differenzierten Lager aber keine eigenen, alternativen Bezeichnungen und klaren Termini an.

Säkularer Diskurs über das Böse

(3.) Eine weitere zentrale These und Prämisse ihrer Ausführungen betrifft die Möglichkeiten, sich mit der fraglichen Problematik auch ohne religiösen Kontext und theologische Vorgaben auseinanderzusetzen. Neimans These dazu lautet: Das Problem des Bösen könne auch ohne Gott als Prämisse formuliert werden. Die Problematik sei also nicht nur für den theologischen Diskurs reserviert. Vielmehr ließe sie sich sowohl theologisch als auch säkular formulieren, weil es dabei im Grunde um das allgemeine Bemühen, die Welt zu verstehen, ginge – es insofern auch wesentlich eine Verbindung von Ethik und Metaphysik darstellen würde. [28, 32] In dem damit verbundenen Anspruch, das Thema als zentrale philosophische Problematik zu restituieren und zu rehabilitieren, dürfte einer der zentralsten religionsphilosophischen Anreize des Buches liegen.

Zur Genese terminologischer Differenzierungen

(4.) Den die Problematik bezeichnenden Terminus, das ‚Böse‘ (evil), betrifft eine weitere prinzipielle These des Buches. Nach Neiman sei die Differenzierung zwischen dem natürlichen und moralischen Bösen eine historisch vermittelte, welche sich also erst im Lauf der Debatte – nach Neiman: „um die Zeit des Erdbebens von Lissabon“ [27] – durchsetzte.

Vor diesem Hintergrund trifft Neiman eine (v. a. für die dt. Übersetzung) folgenschwere Entscheidung: Dies, indem sie in ihrem Buch weitestgehend auf die (dem heutigen Leser selbstverständliche) Unterscheidung zwischen natürlichem und moralischem Übel keine Rücksicht nimmt und die Thematik fast durchgängig als „*problem of evil*“, resp. in der deutschen Übersetzung als „*Problem des Bösen*“ bezeichnet wird. Für die deutschsprachige Ausgabe stellen sich dann aber aufgrund der fehlenden Differenzierungen beständig Irritationen bei der Lektüre ein.

Sicherlich sind die damit einhergehenden Irritationen aber nicht allein der Autorin anzulasten. Denn sowohl im Lateinischen (malum), Französischen (mal), Herbäischen (rääh) als auch im Englischen (evil) werden beide Phänomene durch ein Wort bezeichnet. Im Deutschen bietet der Sprachschatz selbst hingegen mit „Übel“ und „Böse“ – wenn auch nicht unmittelbar mehr Eindeutigkeit so doch – mehr Differenzierungsmöglichkeiten.

Des Weiteren legitimiert sich die Verwendung des (die Differenzen wieder einebnenden) Terminus ‚das Böse‘ auch durch inhaltliche Gründe, die Neiman in Verlauf der Problemgeschichte entnimmt. Einerseits – so wurde bereits erwähnt – weist sie darauf hin, dass die Differenz zwischen dem natürlichen und moralischen Übel allererst Mitte des 18. Jahr-

hunderts eingetragen wurde: und zwar infolge von Lösungsstrategien zu mit dem Erdbeben von Lissabon (1755) einhergehenden Problemen. Neimans These lautet hierzu, dass über diese terminologische Differenz nunmehr ein natürliches, als nur naturgegebenes (daher auch absichtsloses) Übel so vom moralischen (auf bösen Absichten gründenden) Übel unterschieden werden konnte.

Aufgrund spezifischer Erfahrungen sieht Neiman aber wiederum auch diese Differenzierungsstrategie scheitern: Einerseits stelle Auschwitz vor Böses, für welches keine böse Absicht notwendig war (ihre Überlegungen schließen hier an Arendts Analysen zur ‚Banalität des Bösen‘¹³ an). Andererseits sei es gegenwärtig – aufgrund heutiger technischer Möglichkeiten und des Wissens um ökologische Zusammenhänge – nicht länger möglich, sauber zu unterscheiden zwischen blinden, bloß auf (absichtlosen) Naturgesetzmäßigkeiten beruhenden Ereignissen einerseits und auf menschlichem Tun und Entscheiden gründenden Übel andererseits.

Kritische Würdigung

In mehrfacher Hinsicht stellen sich bei der Lektüre des Buches kritische Anfragen.

(1) **Problemgeschichtliche Mängel:** Ein schwerwiegender Kritikpunkt betrifft eine der zentralen Prämissen der Argumentation Neimans: Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Autorin hinsichtlich der Wortgeschichte die These vertritt, dass die Differenzierung in natürliches und moralisches Böses essentiell und konstitutiv mit dem Erdbeben von Lissabon (1755) verbunden sei. Nun findet man aber bereits bei Leibniz (in dessen ‚Theodizee‘ von 1710) diese Differenzierung – ergänzt durch eine dritte Form des Übels, dem malum metaphysicum. Vor diesem Hintergrund verlieren aber der von Neiman dargelegte Konnex zwischen ‚Lissabon‘ und dem Beginn der Moderne (des modernen Diskurses über das Problem des Bösen) stark an Bedeutung, Legitimität und Plausibilität.

(2) **Einseitige Rezeption und Interpretation:** Zu diesem Kritikpunkt gesellen sich viele weitere, welche die Beurteilung bestimmter von der Autorin referierter und dargestellter Denker betreffen.

(2.1.) **Leibniz:** Hierbei muss einerseits erneut auf ein Missverständnis in der Leibnizinterpretation hingewiesen werden. So urteilt Neiman – hierbei leider einer langen, misslichen Tradition der oberflächlichen Leibnizrezeption folgend – es sei verwunderlich, „wie wenig Leibniz sich für das Menschliche interessierte. Die *Theodizee* beschäftigt sich viel mehr mit der göttlichen als mit der menschlichen Freiheit [...]“. [70]

Zudem nimmt Neiman den Unterschied zwischen einer auf endgültige Lösungen ausgerichteten Theodizee und nur vorläufige Lösungen beanspruchenden Verteidigung nicht wahr. Auch hierin folgt sie jedoch der Tradition einer von Leibniz‘ Anspruch abweichenden Rezeption. Leibniz‘ Theodizee wird dabei im eher unkritischen Sinne rezipiert und gerät mittels eines naiv-schlichten Verständnisses seiner Rede von der „Besten (aller möglichen) Welten“ recht leicht in die Nähe eines Autors, der in Sachen Theodizee-Frage ein endgültiges Urteil und letztes Wort spricht. Achtet man aber darauf, dass diese ‚Beste aller möglichen Welten‘ bei Leibniz als noch im Werden befindliche zu verstehen sei, so taucht auch das Moment des Unabgeschlossenen, Offenen und der Freiheit und Zu-

ständigkeit des Menschen auf – von dem Neiman urteilt: es interessiere Leibniz viel weniger als die Freiheit Gottes: und dies, obwohl der Titel „Über die Gerechtigkeit Gottes, die *Freiheit des Menschen* und den Ursprung des Übels“ unter anderem auch ganz explizit diese menschliche Freiheit thematisiert. Überlesen wird dabei oft die Differenz, welche Leibniz zwischen göttlicher und menschlicher Perspektive einträgt: Bei Gott sei sicher schon alles entschieden und klar. Doch sei jener absolute Standpunkt für den Menschen im Irdischen nicht vollständig einnehmbar. In Hinblick auf seine Prädestination zum Guten oder Bösen achte er daher auf sein Tun und Trachten, um Einsicht zu erlangen. Die begrenzte Einsichtsfähigkeit des Menschen scheint Freiheit, Offenheit und Werden zu ermöglichen. Leibniz (Theodizee, Erster Teil: § 58): „*Alles Zukünftige ist bestimmt, daran gibt es keinen Zweifel; da wir aber nicht wissen, wie es bestimmt ist noch was vorhergesehen oder beschlossen ist, so müssen wir unsere Pflicht tun, nach der uns von Gott gegebenen Vernunft und den uns von ihm vorgeschriebenen Regeln. Danach dürfen wir ruhigen Gemütes sein und Gott selbst die Sorge für den Erfolg überlassen; denn er wird nie verfehlen, das zu tun, was sich als das beste erweist, nicht nur im allgemeinen, sondern auch im besonderen für die, die wahrhaftes Vertrauen zu ihm haben, [...] aber in unserer Sprache heißt ihm dienen, wenn wir seinen mutmaßlichen Willen zu erfüllen trachten, indem wir an dem Guten mitwirken, das wir kennen, wo immer wir dazu beitragen können.*“⁴ Vor allem ist Neiman gegenüber also einzuwenden, dass sie – aufgrund der Klassifizierung von Leibniz als eines (naiven) Optimisten – den praktischen Kern seiner Theodizee nicht wahrnimmt, wie er sich beispielsweise im obigen Zitat unmissverständlich kundgibt.

(2.2.) Camus: Eine weitere einseitige, wenn nicht gar falsche Darstellung liegt bei den Ausführungen zu Albert Camus vor. Neiman diagnostiziert bei Camus ein „mangelhaftes politisches Urteilsvermögen“, und resümiert: „In politischer Hinsicht [sei dessen] Werk wertlos.“ [434] – wobei diese Einschätzungen Neimans deutlich die Einflüsse Sartres und Arendts erkennen lassen. Denn ihre bei Camus diagnostizierte „Verwirrung, wie sie von einem Mann zu erwarten ist, dessen Talente eher auf dem literarischen, denn auf dem philosophischen Sektor liegen“, lässt deutlich eine Fortsetzung der leidigen „Sartre-Camus-Kontroverse“ in *Le Temps Modernes* vermuten: Bereits in dieser polemischen Debatte – die letztlich nicht durch die philosophischen, sondern durch die politischen Ausführungen und Urteile eines der philosophischen Hauptwerke Camus‘ („Der Mensch in der Revolte“) angestoßen wurde – wurden Camus von einigen der Beteiligten hinsichtlich seiner philosophischen Kompetenz deutlich abschlägige Atteste ausgestellt.⁵

Dagegen ist einerseits einzuwenden, dass sich Camus sowohl öffentlich wie auch in seinem Werk politisch stark engagierte. Und vor allem in „Der Mensch in der Revolte“ kritisiert er offen und unverstellt das stalinistische Regime in Russland – während man (höflich formuliert) diese Kritik bei Sartre nicht findet. Mit Rupert Neudeck muss man also entgegen Neimans Einschätzung noch einmal daran erinnern: „Die Haltung dieses Camus war bis in die fünfziger Jahre viel politischer und engagierter als die Jean-Paul Sartres, und es hatte schon Anzeichen höherer Komik, wenn Sartre 1952 Camus seine Flucht aus der Geschichte, seine sauberen Hände

vorwarf und ihm, der schönen, unpolitischen Seele, empfahl, auf die Galapagos-Inseln zu ziehen, um dort von der Geschichte auszuruhen. Sartre hatte sich bis in die fünfziger Jahre um die Geschichte und Politik so gut wie nicht gekümmert, hatte in den Monaten des Umbruchs 1939/1940 mit Energie seine literarischen Projekte und seinen ‚Versuch einer phänomenologischen Ontologie‘ geschrieben. Man kann die Bitterkeit Camus‘ über diese damals von niemandem bemerkte Ungerechtigkeit und Unfairness Sartres vielleicht erst richtig aus dem Abstand dieser politisch-journalistischen Bemühungen Camus‘ erkennen.“⁶

Nun mag man diesen Mangel in der Einschätzung Camus‘ für verzeihlich oder weniger bedeutsam halten, da die Ausführungen zu Camus im Gesamt der Argumentationen Neimans eher akzidentiell und nebensächlich scheinen – ganz im Gegensatz zu dem in Hinblick auf Leibniz, wo er ja einen initialen Punkt des neuzeitlichen philosophischen Diskurses betrifft. Allein, dies scheint nur so. Betrachtet man nämlich die Ausführungen zu Neimans eigener Positionierung, welche sie v. a. am Ende des Buches darlegt [„*Ursprünge: Zureichender Grund*“, 457-476], dann wird die Irritation angesichts ihres Urteils von der ‚Wertlosigkeit‘ des Camus‘chen Oeuvres vollständig. Als Motivation und Anstoß ihrer Überlegungen gab Neiman selbst an, dass sie „angesichts des Bösen am Wert der Vernunft selbst zu zweifeln begann.“ Als zentrale Leitfrage des Buches – anhand welcher, so Neimans Anspruch, sich auch „die ganze neuzeitliche Philosophiegeschichte neu deuten“ ließe – formuliert sie daher: „Welchen Sinn hat es überhaupt, auf die Vernunft zu setzen angesichts eines Bösen, das aller Vernunft trotzt? Das Böse stellt uns ja nicht vor die Frage, wie viel wir verstehen können, sondern wie viel wir verstehen sollen“ – und allein in diesem Sinne ist auch das Eingangsmotto zu dieser Rezension zu verstehen. [12] Als Antwort empfiehlt Neiman dann eine Position, die sich in der Mitte zwischen Resignation und (metaphysischem) System hält. Ihr Plädoyer gilt also einer Haltung zum Problem des Bösen, die sich weder vor der Realität resignierend vom (Vernunft-)Bedürfnis, das Böse zu verstehen, verabschiedet noch diesem Bedürfnis die Faktizität von Leid, Übel und Bösem in der Welt opfert. Diese von Neiman favorisierte mittlere, ‚rationale‘ wie ‚bescheidene‘ Haltung hält daher am Willen, das Böse zu verstehen, fest, um sich mit ihm auch die Möglichkeit zu bewahren – im Denken wie in der Praxis – gegen das Böse anzukämpfen [472], dies aber beim gleichzeitigen luziden Bewusstsein um die erkenntnistheoretischen und moralischen Begrenzungen dieser Sinnstiftungs- und Überwindungsbemühungen angesichts des Bösen. In Neimans eigenen Schlussworten: „Hoffnung mag gerade nicht darin liegen, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten, sondern darin, sie abzuweisen. Sinn ist etwas, was Menschen erringen müssen. Ein von vornherein sinnvolles Leben wäre kein Leben gewesen. Zwischen dem Erwachsenen, der weiß, dass er keinen Sinn in der Welt erkennen wird, und dem Kind, das sich weigert, die Suche nach Sinn aufzugeben und unaufhörlich nachhakt ‚Warum?‘, liegt der ganze Unterschied zwischen Resignation und Bescheidenheit.“ [476] Das ist aber im Kern nichts anderes als die Position Camus‘, die Haltung des „Menschen in der Revolte“ und des „Sisyphos“. Auch Camus betonte in seinen theoretischen Schriften nichts anderes als dies: Es galt das Bewusstsein des Absurden zu wahren. Und dies hieß, zwei

Evidenzen in ihrer absurden Relation zueinander aufrecht zu halten: einerseits das Bedürfnis menschlicher Vernunft nach Sinn und Ordnung, nach Lesbarkeit der Welt, andererseits diesbzgl. abschlägige Erfahrungen mit der Welt. Die ungeschmälerte, nicht aufhebbare oder synthetisierbare Konfrontation beider Aspekte konstituiert das Absurde, welches wiederum die ambivalente Auszeichnung der *conditio humana* darstellt. In einer Aufhebung dieser absurden Relation – d. h. in der Verabsolutierung einer ihrer beiden Pole (zulasten des jeweilig anderen Poles) – darin sah Camus Prinzip und Initium von Inhumanität und wiederum leid- und üblerzeugender Gewalt. Und auf nichts anderes als auf solch ein Plädoyer für eine Wahrung der absurden Konstellation scheint auch die Position Neimans hinauszulaufen.

Insgesamt ist festzustellen, dass sich die Autorin mit ihrem Buch legitimen und anspruchsvollen Fragestellungen stellt: So ist dem Versuch Respekt zu zollen, die Problematik des Bösen wieder als genuines philosophisches Problem zu restituieren und hierbei die (akademische) philosophische Reflexion wieder mit dem Alltagsdiskurs zu verbinden und an fundamentale Fragen (wie die nach dem ‚Sinn des Lebens‘) zurückzubinden [13, 21], – so wie auch ihrem Anliegen, von dieser Problematik her, die neuzeitliche Philosophiegeschichte alternativ zu lesen. Doch der philosophierende Rezensent muss leider eingestehen, dass er sich nach der Lektüre ein wenig wie ein enttäuschter *Liebhaber* wiederfindet, denn die Umsetzung der dem Buch vorangestellten faszinierenden Thesen und selbst gesetzten Ansprüche fällt doch reichlich karg aus: so bleibt die Autorin u. a. klare und überzeugende Argumente zur Legitimierung und Begründung ihrer zentralen These schuldig, dass das Problem des Bösen ‚die‘ treibende Kraft des modernen Denkens darstelle und sich für eine Philosophiegeschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts als ‚das‘ entscheidende ‚Orientierungsprinzip‘ eigne. Das Buch mag daher eine interessante Ergänzung zu den bisher vorliegenden Untersuchungen sein, ersetzt aber nicht die profunden Gesamtdarstellungen zur Übel-Problematik oder zum Paradigmenwechsel Auschwitz-Lissabon.⁷ Wertvoll sind aber bereits allein der von der Autorin geleistete Versuch und ihr Bemühen, die Problematik des Bösen, wieder innerhalb der Philosophie zu etablieren, und zu wünschen bleibt – ganz im Sinne der Autorin [19] –, dass dieses vorbildhafte Bemühen von der philosophischen Forschung aufgegriffen wird.

Anmerkungen

- 1 GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Emilia Galotti*, 4. Aufzug, 7. Auftritt (*Orsina zu Odoardo*), in: Ders., *Dramen*, Berlin (Aufbau-Verlag) 1955, S. 272.
- 2 Alle in Klammern gesetzten Seitenangaben beziehen sich auf: SUSAN NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2006.
- 3 Vgl. HANNAH ARENDT, *Eichmann in Jerusalem*, Reinbek b. Hamburg 1978.
- 4 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*, hrsg. u. übers. v. H. Herring, Frankfurt a.M. 1986 (2.), S. 293.
- 5 Sartre schreibt zu Camus' „Der Mensch in der Revolte“: „Und wenn Sie sich nun geirrt hätten? Wenn ihr Buch lediglich ein Zeugnis philosophischen Unvermögens wäre? Wenn nur oberflächliches, aus zweiter Hand zusammengekratztes Wissen dahinter steckte? [...] Und wenn sie gar nicht so logisch dächten? Wenn Ihre Gedanken unbestimmt und banal wären? [...] we-

nigstens hätte ich dann mit Hegel gemeinsam, daß Sie weder ihn noch mich gelesen haben. Aber welche fixe Idee beherrscht Sie denn, daß sie nicht zu den Quellen vorstoßen [...] Ich wage nicht, Sie auf Das Sein und das Nichts zu verweisen, die Lektüre dieses Buches erschiene Ihnen unnötig schwer: gedankliche Schwierigkeiten sind Ihnen ein Greuel, und sie erklären voreilig, es gäbe gar überhaupt nichts zu verstehen, um von vornherein dem Vorwurf zu entgehen, nichts verstanden zu haben.“ (J. P. SARTRE, ‚Antwort an Camus‘, in: *Les Temps Modernes*, 82/ August 1952.; auch in: DERS., *Porträts und Perspektiven*, Hamburg 1968, S. 81 und 87f.) Eine Kritik bezüglich mangelnder Quellenkenntnis äußerte Sartre bereits in: DERS., *Der Fremde von Camus*, in: DERS., *Situationen. Reden, Aufsätze, Interviews zur Literatur*, Leipzig 1982, S. 72.

- 6 RUPERT NEUDECK, *Überlegungen zu Camus' Kritik an Politik und Gesellschaft*, in: Michael Lauble (Hg.), *Der unbekannte Camus. Zur Aktualität seines Denkens*, Düsseldorf 1979, S. 98.
- 7 Vgl.: FRIEDRICH BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Band 1: Von Platon bis Thomas von Aquino, Wien 1955 (2.); Band 2: Von Eckehart bis Hegel, Wien/Köln 1952; Band 3: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart, Wien 1959. CARL-FRIEDRICH GEYER, *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, München 1983. Ders., *Theodizee: Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992. HANS-GERD JANSSEN, Gott Freiheit Tod. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1993. REGINA AMMICH-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Freiburg i.Br. 1992.

Zur Autorin:

- 1955 in Atlanta, Georgia, USA, geboren,
- Philosophiestudium an der Harvard University (Schülerin von John Rawls) und der Freien Universität Berlin,
- Promotion 1986 über Kant,
- lehrte als Professorin für Philosophie an der Yale University (1989-1996) und der Universität von Tel Aviv (1996-2000),
- derzeitiges Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Direktorin des Einstein Forums in Potsdam.

Weitere Werke der Autorin (in Auswahl):

- *Slow Fire: Jewish Notes from Berlin*, New York (Schocken Books) 1992,
- *The Unity of Reason: Rereading Kant*, New York/Oxford (Oxford Univ. Press) 1994,
- *Zum Glück*, hg. mit Matthias Kroß, Berlin (Akademie-Verlag) 2004,
- *Fremde sehen anders. Zur Lage der Bundesrepublik*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2005.

Besprochene Literatur:

SUSAN NEIMAN, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2006, 489 S. (engl. Original: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press 2002).



Susan Neiman
Das Böse denken
Eine andere Geschichte
der Philosophie



Leid, Übel und Böses in der Philosophie des Absurden.

Joseph Greipel, „Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus“.

Mit einem Exkurs zu: Roland Doschka, *Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus*

RENÉ KAUFMANN M.A.

Von religionsphilosophischem Interesse ist die im Rahmen der ‚Freiburger Theologischen Studien‘ veröffentlichte Dissertation des Freiburger Theologen Josef Greipel neben ihrer Thematik („existentielle Problematik des Leidens“) auch insofern, als sie sich explizit auf die Auseinandersetzung mit dieser Problematik im Gesamtwerk des französischen ‚Künstler-Philosophen‘ und Denkers des Absurden wie der Revolte, Albert Camus, konzentriert. Setzt sie sich doch zum Ziel, „das für das Denken Camus‘ zentrale Thema des Leidens in seiner existentiellen Problematik darzustellen und aus theologischer Sicht zu analysieren.“ [16] Sie will damit einer vom Autor diagnostizierten Lücke in der (theologischen) Rezeption Camus‘ abhelfen: da, „eine das Gesamtwerk Camus‘ umgreifende theologische Auseinandersetzung mit der Leidproblematik, [...] die nicht nur dem Leiden der Menschen, sondern auch dem Leid der Tiere [...] ihre Aufmerksamkeit schenkt, in der Forschung bislang noch aussteht.“ [17f.]¹

Inhalt

Die Auseinandersetzung vollzieht sich in drei zentralen Schritten. Der erste Teil der Arbeit („Die existentielle Erfahrung des Leidens“) widmet sich der – weitestgehend auf theologische Interpretationen verzichtenden – Darstellung der existentiellen Leiderfahrung und ihrer Aufnahme, Verarbeitung, Problematisierung und Deutung im Denken und Schaffen Camus‘. Der zweite Teil („Die theologische Sinndeutung des Leidens in Camus‘ Werken“) greift demgegenüber v.a. Camus‘ Sinndeutungen des Leidens und Übels auf und erörtert Bedeutung und Stellenwert der Problematik im Denken Camus‘ – v.a. unter Rückgriff auf dessen Examensschrift „*Métaphysique chrétienne et Néoplatonisme*“ (1936) sowie auf dessen wohl bekanntesten Roman „*La Peste*“. Hierbei wird einerseits der nachhaltige Einfluss von Augustinus, d. h. v.a. von dessen ordnungs- und kompensations-theoretischen Deutungen des malum und Theodizeelösungsstrategien, deutlich: welche sowohl Camus‘ Christentumsverständnis als auch seine eigenen Positionierungen zur Leidproblematik entscheidend beeinflussten. Neben dieser ordnungs- und kompensations-theoretischen Argumentationsstrategie wird hierbei auch auf Camus‘ kritische Auseinandersetzung mit der Privationstheorie von Augustinus und der argumentativen Verteidigung Gottes über die Willensfreiheit des Menschen mitsamt Erbsündentheorie eingegangen. Die Spuren dieser Auseinandersetzung mit Augustinus zeichnet der Autor dann auch im Roman „*La Peste*“ nach. Wobei dieser Deutung Camus‘ vor dem Hintergrund von und im Vergleich zu christlich-theologischen Deutungen nachgegangen wird – weshalb beispielsweise auch den beiden Predigten des Paters Paneloux (aus „*La Peste*“) besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Bereits hier kündigt sich die eigene Stellungnahme des Autors zur Theodizeefrage an, welche auch aufgrund der bedenkliehen spekulativen Vereinnahmung des leidenden Menschen und der – stets der Gefahr des Zynismus gegenüber dem

Leidenden ausgesetzten – ‚Aufhebung‘ der individuellen und existentiellen Leidenssituation gegen solche Versuche einer „Theodizee zulasten des Menschen“ und für eine Position der „bleibend offenen Rückfrage“ plädiert.

Offen und deutlich verweist der Autor hierbei aber auch stets auf unüberwindbare Differenzen zwischen den Positionen: Denn im Horizont des christlichen Glaubens wird diese Rückfrage an einen Adressaten, Gott, gestellt, während der Agnostiker Camus auf diesen Adressaten natürlich verzichtet. Nicht verzichtet wird aber darauf, die Frage weiterhin zu stellen, die Anstößigkeit des Übels auch als solche – revoltierend – sich bewusst zu halten und auf dem Vernunftbedürfnis nach ‚Lesbarkeit der Welt‘ zu beharren.

Im abschließenden, dritten Teil („Camus‘ Gottesbild und christologische Überlegungen zur Theodizeefrage“) geht Greipel einerseits der Vorstellung Camus‘ von einem „verborgenen, schweigenden und indifferenten Gott“ nach, welcher dem Leid der Menschen mit offensichtlicher Apathie begegnet. Wobei natürlich v.a. auf Dr. Rieux aus „*Die Peste*“, daneben aber auch auf Dramen und Essais wie z. B. „*Le Malentendu*/Das Missverständnis“ oder „*Le Renégat*/Der Abtrünnige“ zurückgegriffen wird. Er konfrontiert diese (selbst als unangemessen kritisierbare) Gottesvorstellung Camus‘ mit der christlichen, in deren Mitte Jesus Christus, das menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene ‚Wort Gottes‘ steht. Dies, um zu diagnostizieren, dass über die Fremdheit und Kluft zwischen dem ungläubigen, ‚säkularisierten Griechen heidnischer Natur‘, Camus, und seinem ‚uneingeschränkten Ja zur diesseitigen Welt‘ sowie seiner ‚Treue zur Erde‘ einerseits und dem biblisch-neutestamentlichen Glauben andererseits nur schwerlich zu vermitteln wäre, ja dass es unmöglich sei, „eine Brücke zwischen Camus und dem Christentum zu schlagen“ [249] – und dies trotz gewisser Gemeinsamkeiten wie z. B. dem Ethos der ‚solidarité‘ und der ‚compassion‘. Konsequenter und deutlich resümiert daher auch Greipel (entgegen allen theologischen Vereinnahmungsbestrebungen und Annektierungsversuchen): es sei von Camus her gesehen unmöglich, „von der zwischen ihm und dem Christentum zu beobachtenden weitgehenden Übereinstimmung im praktischen Umgang mit dem ‚malum‘ auf eine Übereinstimmung oder auch nur eine Annäherung auch in der Theodizeethematik zu schließen [...]“. [244]²

Kritische Wertung

Textnähe: Die Arbeit Greipels zeichnet sich durch eine akribische Erarbeitung des Gesamtwerkes Camus‘ im französischen Original aus. Wobei die umfangreichen Textverweise zwar einerseits von wissenschaftlich exakter Arbeit zeugen und der Forderung nach Legitimierung der Urteile durch Textnachweis nachkommen (damit auch zugleich von den Vorteilen einer exegetischen Ausbildung zeugen). Zugleich stört aber andererseits die Überfrachtung des Textes mit diesen Verweisen bisweilen sehr stark den Lesefluss durch die permanenten

Unterbrechungen und Einschübe, so dass es oftmals schwer fällt, das Gesamt eines Satzes zu erfassen und zu verstehen.

Gesamtschau vs. chronologische Analyse: Problematisch erscheint auch in methodischer Hinsicht die Wahl einer „aspektorientierten und gleichsam synoptischen Vorgehensweise“, welche sich explizit gegen eine „chronologisch angeordnet[e] Analyse der einzelnen Werke“ [18] entscheidet. Demgegenüber ist kritisch anzumerken, dass gerade die chronologische Aufarbeitung berücksichtigen könnte und zu berücksichtigen hätte, dass und inwiefern die Werkentwicklung Camus' eng mit spezifischen biographischen und kontextuellen Leiderfahrungen zusammenhängt: wobei dann auch Brüche, Widersprüche und Modifikationen zu Tage treten, welche eine Gesamtschau nur schwer zu integrieren oder überhaupt zu berücksichtigen vermag: Ohne hier ins Detail gehen zu können, sei nur an die Ambivalenzen und alternativen Deutungsmöglichkeiten erinnert, welche den „Mythos von Sisyphos“ und mit ihm weitere Werke der Frühen und Absurden Phase Camus' bestimmen. Gerade vor dem Hintergrund der belletristischen Werke dieser Phasen wie „Der glückliche Tod“ und „Der Fremde“ fällt eine eindeutige Interpretation zur Nihilismusproblematik und zur „Ethik der Quantität“ im „Mythos von Sisyphos“ schwer – dies v. a. wenn man den „Mythos von Sisyphos“ mit dem zweiten philosophischen Hauptwerk Camus', „Der Mensch in der Revolte“, vergleicht.

Ironie und Schuldfrage in „La Chute“: In Hinblick auf die Ausführungen zur Schuldfrage im Denken und Schaffen Camus' muss leider auch bei der Interpretation zu „La Chûte“ festgehalten werden, dass Greipel die abgründige Komplexität der Schuldverstrickung, derer sich Camus wohl bewusst war und die er in „La Chute“ auch ironisch gebrochen zum Ausdruck bringt, nicht angemessen würdigt und thematisiert.

Unkritische Aufnahme naturmystischer Aspekte im Werk Camus' – Kritischer Exkurs zu Doschka (1972): Hierbei weisen auch die wiederholten unkritischen Bezüge auf die Naturmystik der Frühen Schriften Camus' auf ein mangelndes philosophisches Problembewusstsein: stehen doch auch diese naturmystischen Einheitserlebnisse von Anbeginn rein formal und systematisch-strukturell – und nicht erst aufgrund spezifischer Erfahrungen – im Widerspruch zu Kernaussagen von „Der Mythos von Sisyphos“ und „Der Mensch in der Revolte“ hinsichtlich des Absurden. Motiviert wurde die Arbeit, nach Aussage des Autors, ganz entscheidend durch seinen Professor Roland Doschka, welcher in den 70er Jahren selbst seine – nicht unstrittige – Dissertation zur Rolle von „Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus“ publizierte [ROLAND DOSCHKA, *Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus*, Tübingen 1972]. Bereits durch diesen Einfluss dürften die Vorentscheidungen und Schwächen zu erklären sein. So lassen Greipels Ausführungen zum „Säkularisierten Schuldbegriff Camus“ [dabei v. a. Kapitel 3.1. „Camus' Vorstellung von der natürlichen Unschuld: Die Naturimplikation des Menschen“] – obwohl nicht immer ausgewiesen – deutlich die Bezugnahmen zu den Analysen zur Naturmystik bei Camus bei Doschka und Schillinger-Kind [ASA A. SCHILLINGER-KIND, *Albert Camus zur Einführung*, Hamburg 1999] erkennen. Und so betreffen aber auch sie die Einwände und die Kritik, welche an diesen Autoren zu üben ist. Ein wesentlicher Einwand gegenüber Doschkas Studie ist,

dass er sich in seiner Darstellung und Erläuterung zu unkritisch zu Camus positioniert und zu leicht die vorgefundenen Positionen übernimmt. Eine solche kritische Distanz vermisst man beispielsweise deutlich bei seiner Verteidigung des „rituellen Sonnenmordes“ von Meursault am Araber (in „Der Fremde“). Denn betrachtet man die geschilderten Ereignisse aus der Perspektive der in „Der Mensch in der Revolte“ vertretenen Position des Maßes (der Wahrung und Orientierung am menschlichen Maß) und konfrontiert sie mit jenen Versuchen hymnischen Einstimmens, so stößt neben den totalitären Tönen auch die Naivität ab. Es sei vorausgeschickt, dass Meursault, bevor er die verhängnisvollen Strandgänge unternimmt, gemeinsam mit Maria und den beiden anderen Paaren speiste und Wein getrunken wurde. Danach bricht unser Held auf und stellt sich der glühenden Mittagssonne. Von Doschka (und den meisten der mit diesem Sonnendenken undistanziert symphatisierenden Interpreten) wird nun dieser Entschluss, sich mit vollem Magen und weinschwerem Kopf der prallen Sonne auszusetzen, zum Bild des existentiellen Daseinskonflikts stilisiert, diese scheinbar keinerlei Maß gehorchende Geste wortgewaltig zum prometheischen Akt erhöht [Doschka, S.78-85], um letztlich in der für die Gefährdungen des naturmystischen Momentes bei Camus deutlich Zeugnis ablegenden Aussage zu münden: „Der von der Sonne und damit von der Fatalität der Geschichte ausgelöste Kataklysmus verlangt den Tod des Arabers als blutiges Opfer für die Initiation. Für den rituellen Sonnenmord, der ihm zum Epopten macht, ist Meursault so wenig verantwortlich, wie der Mensch für seine ‚condition humaine‘. [...] Nach einem kurzen Augenblick reift in ihm die Erkenntnis, dass es kein Zurück gibt. Als eine Art Bekräftigung des Geschehens feuert er vier weitere Schüsse ab, wodurch er sein Schicksal akzeptiert und voll auf sich nimmt.“ [Doschka, S.84] Meursault liefert sich also freiwillig den Naturelementen aus und ist dann unschuldig, wenn er sich ihrer nicht mehr erwehren kann. Der Hinweis auf die Ohnmacht Meursaults gegenüber den Naturelementen ist gewiss erhellend, vermag aber nicht für Meursaults Unschuld zu bürgen (auch wenn dies vielleicht bei Camus zum Zeitpunkt der Abfassung des Fremden so intendiert gewesen sein mag).

Der lockere und unreflektierte Gebrauch der Begriffe im Rausch der Analyse naturmystischer Schilderungen Camus' macht diese Arbeit, die sicherlich ihre fruchtbaren Ansätze und erhellenden Gedanken hinsichtlich zentraler Positionen der Grundpolarität von Natur und Geschichte in Camus' Denken hat, für eine philosophische Annäherung unbefriedigend. Dazu trägt auch der Befund bei, dass Doschka den mystischen Einheitserlebnissen sowohl in präreflexiver Form als auch in der wieder errungenen Form der Reintegration hauptsächlich Aufmerksamkeit einräumt. Dabei unterlaufen ihm grobe Vereinfachungen und Affirmationen, die einer kritischen Überprüfung nicht standhalten. So trifft vor allem auch auf ihn jener Einwand, der für so viele voreilige Apologeten des Camus'schen Sonnendenkens und des Hymnus auf den mediterranen Menschen zutrifft: das Verkennen des zerstörerischen Momentes jenes Einheitsverlangens, jener Verschmelzungs- und Auflösungs Ideale, des Aufgehens im Anonymen und der Entpersonalisierung, die sie in paradoxer Weise dennoch Selbstfindung heißen – eine Selbstfindung,

die gleichwohl auf Selbstverlust beruht, die Selbst-Auflösung im Rückfall ins Kreatürliche ist.

In solcher Ungenauigkeit drückt sich eine allgemeine Unschärfe im Verständnis und der Deutung der Kategorie des Absurden aus. Dementsprechend folgt dann auch die übertrieben negative Konnotation des Begriffes und seiner „Überwindungs“-Notwendigkeiten. Hier ist ganz deutlich festzuhalten: die Forderung nach einem Aufbegehren gegenüber der konstitutiven Absurdität ist noch nicht deren Überwindung. Gerade, wenn die polare Struktur bereits in so engem Bezug zur Absurdität thematisiert wird, muss der Schritt zum monistischen Denken erneut mit Bedauern konstatiert werden.

Entsprechend einseitig legt Doschka auch das Pendant in der polaren Konstellation zur Natur, die Geschichte, aus. Sie wird vor allem als verabsolutierte, also als Extrem thematisiert. Das lebendige Spannungsverhältnis zwischen solitaire und solidaire tritt als solches nicht mehr als anzustrebendes in den Blick. Kaum kritisch wird (wie bereits erwähnt) die ebenfalls zerstörerische, weil eine extreme Vereinseitigung darstellende Verabsolutierung des natürlichen Pols thematisiert (die ebenfalls zur Auflösung der absurden Konstellation führt, von der es in „Mythos von Sisyphos“ heißt: das Absurde leben, heißt es zu bewahren). So ist insgesamt Laubles Einwand gegenüber Doschka recht zu geben, dass Camus das Verhältnis Mensch-Welt/Natur differenzierter und ambivalenter dachte als dass man es rein als Bejahung bezeichnen könnte, denn auch im Verhältnis zu ihr (Welt als Natur) wird die Absurdität entdeckt. [MICHAEL LAUBLE, *Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit*, Düsseldorf 1984, S. 16.]

Überzogene Kritik an Gerd Neuhaus: Auch an der harschen Kritik gegenüber den Untersuchungen von Gerd Neuhaus, dem Greipel eine „nur oberflächliche Kenntnissnahme des Werkes von Camus“ vorwirft und unterstellt, muss Widerspruch eingelegt werden, da diese Kritik dessen philosophisch fruchtbaren Gehalte nicht angemessen berücksichtigt und in religionsphilosophischer Hinsicht – gemessen am Problem-bewusstsein von Neuhaus (der – ohne Camus christlich zu vereinnahmen – es u. a. vermag, auch kritische Anfragen an Camus zu stellen, was man bei Greipel vermisst) – selbst keine ebenbürtige Alternativen vorstellt. Zudem vermisst man bei der Lektüre oft positive Bezugnahmen auf dessen Monographie, da sich in dieser auch bemerkenswerte Parallelen zur Interpretation der „Pest“ finden: so erinnern viele zentrale Gedanken im Teil A 2.1. („Vom Schmerz und von der Liebe“) an Interpretationen von Gerd Neuhaus [Vgl. NEUHAUS, *Theodizee*, Kapitel 1.-VI und 3.-VII].

Camus und der christliche Glaube – Klare Wahrnehmung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten: Positiv sticht hervor, dass der Autor keine christliche Vereinnahmung Camus' versucht. D. h. er zeigt deutlich und klar die Grenzen zwischen dem Denken Camus' und der christlichen Lehre auf, verweist dabei aber – unter Wahrung der letztlich unüberwindbaren Differenzen – auch auf Gemeinsamkeiten in der Analyse und Stellungnahme zur Leidensproblematik und -bewältigung. Bereits im Titel kommt eine solche zum Ausdruck: als „existentielle Problematik“. Sie stellt sich dabei dem Anspruch, sich von der ‚konkreten Leiderfahrung nicht (in theoretisch-philosophischen oder systematisch-theologischen Abhand-

lungen *über* das Leid) theoretisierend, verharmlosend oder verklärend zu distanzieren‘, sondern stattdessen die Nähe der Leidenden zu suchen und deren Autorität anzuerkennen‘ [15f.]. Die darin zum Ausdruck kommende Ernstnahme des Leidens der Leidenden, der erlebten und erlittenen Praxis, des existentiellen Bedürfnisses nach Bewältigung und Überwindung, ihrer Klage und ihres Schreis angesichts des real erlittenen Leides beinhaltet auch eine Ernstnahme der damit verbundenen Frage. Greipel vertritt daher ganz allgemein im Rahmen der Theodizeeproblematik einen die Spannungen dieser Frage bewahrenden Standpunkt und plädiert für eine „bleibend offene Rückfrage an Gott“.

Phänomenologie des Leidens: Besondere Hervorhebung verdient ebenso Greipels phänomenologische feine Wahrnehmung von bedeutsamen Differenzen im Phänomen des (Er-)Leidens selbst: So nimmt er (mit Camus) an der unmittelbaren Konfrontation durch das Leiden die Distanzlosigkeit des Leidens und Mitleidens wahr. Eine Distanzlosigkeit, die auch der philosophischen Reflexion und Spekulation *über* das Leiden Grenzen setzt, ja diese verunmöglicht. Statt theoretischer Erklärungen und Problematisierungen fordert die Wirklichkeit des Leidens unmittelbar praktisches Handeln und kämpferisches, solidarisches Engagement gegen das Übel [125] – wobei natürlich v. a. die pragmatische Haltung Dr. Rieux' aus Camus' „Pest“ und dessen solidarischer Kampf gegen das Leiden und für seine Patienten im Fokus des Autors stehen.

Warum greift ein Theologe im Zusammenhang mit der Frage nach dem Leiden auf den Agnostiker Camus zurück? Es scheint, weil ein zentrales Wesensmerkmal des Leidens der Verlust der Sprache und des Ausdrucks, der Abbruch von Kommunikation ist; und Überwindung des Leidens daher auch mit Wiedergewinnung des Wortes einsetzt. Camus selbst verstand sich nun v. a. als Anwalt der wortlos Leidenden. In seinem philosophischen wie künstlerischen Schaffen verlieh er wie kaum ein anderer diesem Grenzphänomen Ausdruck – ohne es theoretisierend zu erklären und damit zu entschärfen. So ist es wohl einerseits diese Fähigkeit, dem wortlosen Leiden Ausdruck zu verschaffen, welche die Auseinandersetzung des Theologen mit dem Werk Camus' motiviert. Zugleich aber erscheinen auch vom theologischen Standpunkt aus dessen vehemente Kritik an jedweder theoretischen Erklärung und Bonisierung des Leidens, Übels und Bösem sowie sein beständiges dagegen Revoltieren als weitgehend kompatibel mit der christlichen Haltung zum Leiden. Camus' Festhalten an der Warum-Frage angesichts von Leid, Übel und Bösem sowie am Grundbedürfnis menschlicher Vernunft nach Lesbarkeit der Welt – bei gleichzeitigem kritischem Bewussthalten der Unmöglichkeit und Gefährlichkeit einer (irdischen) letzten Antwort auf diese Fragen – dies scheinen auch für den christlichen Theologen wesentliche Kriterien beim Umgang mit der Theodizeefrage und der existentiellen Leidproblematik darzustellen. Mit Camus verdeutlicht Greipel daher auch allen theologischen Versuchen ihre Grenzen, welche die Problematik mit christologischen, kreuzestheologischen und eschatologischen Ansätzen zu lösen und endgültig zu beantworten glauben. Nach Greipel können auch sie letztlich nicht mehr (aber auch nicht weniger) als „bleibend offene Rückfragen an Gott“ darstellen und müssen damit die Unerklärbarkeit, Unbeantwortbarkeit und Unbegreiflichkeit, die Rätselhaftigkeit und Aporetik sowie die permanente Anstößigkeit des

Leidens und des Bösen anerkennen. Wobei dieses Nichtwissen(-können) und die damit eingestandene Ratlosigkeit wie Ohnmacht der menschlichen ratio keineswegs den Abbruch der Frage selbst darstellen dürfen.

Zuletzt kann Greipel mit Camus zudem auf die praktischen Konsequenzen dieser Problematik hinweisen: insofern die Problematik von Leid, Übel und Bösem sich nicht allein im theoretischen Diskurs erschöpft, sondern vielmehr auch praktische Bewältigungen verlangt, also den engagierten, solidarischen Kampf gegen das vermeidbare Übel, Böse und damit einhergehende Leiden: „Wer [den] Ruf zur Mithilfe vernimmt und dazu beiträgt, die Not der im Argen liegenden Schöpfung zu lindern, der legt nach christlichem Verständnis Zeugnis ab für die Wahrheit. Er wird zum wahren ‚Zeugen der gemarterten Unschuld‘.“ [314]

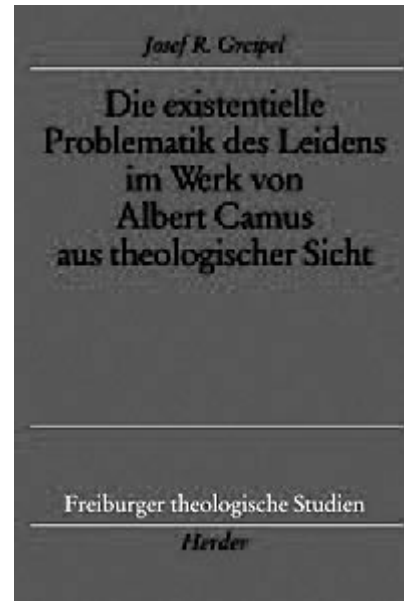
Anmerkungen

- 1 Alle in Klammern gesetzten Seitenangaben beziehen sich auf: JOSEF R. GREIPEL, *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht* (Freiburger Theologische Studien, hg. v. L. Oberlinner, H. Pompey, H. Smolinsky, P. Walter, Bd. 167), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 2006.
- 2 Über einen langen Umweg wird Greipel in diesem Zusammenhang auch eine zentrale Kritik an H. Verweyen platzieren. [283ff.]

Besprochene Literatur:

JOSEF R. GREIPEL, *Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht* (Freiburger Theologische Studien, hg. v. L. Oberlinner, H. Pompey, H. Smolinsky, P. Walter, Bd. 167), Freiburg-Basel-Wien (Herder) 2006, 350 S.

ROLAND DOSCHKA, *Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus*, Tübingen 1972.



Von der Realität der Religion. Die Debatte über Glaube und Gesellschaft gewinnt an Tiefenschärfe

DR. THOMAS BROSE

Glaubten viele Sozialwissenschaftler im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts noch sicher zu wissen, dass es für die Religion nur einen Weg gibt, nämlich – entsprechend dem Grad an gesellschaftlicher Modernisierung – ihren fortschreitenden Bedeutungsverlust, wird die Lage zu Anfang des 21. Jahrhunderts wesentlich vorsichtiger und vieldeutiger eingeschätzt.¹ Jetzt aber ist nochmals Bewegung in die Diskussion gekommen. Denn der Streit um die Renaissance der Religion ist dabei, in die nächste Runde zu gehen – darauf deutet jedenfalls die Parole von der „Wiederkehr des Atheismus“, die unter Titeln wie Richard Dawkins *Gotteswahn* oder Christopher Hitchens *Der Herr ist kein Hirte*² von sich Reden macht.

Dass es auch differenzierter geht, zeigt die Zeitschrift *POLAR. Magazin für Politik, Theorie und Alltag*³, indem sie in ihrer Herbstausgabe sehr gegensätzliche Stimmen zu Wort kommen lässt. So konstatiert Steffen Sigmund, dass Religionsphilosophie, Religionspsychologie und Religionssoziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Art unheilige „Trinität der Religionskritik“ bildeten, die die westliche Welt in einem „unumkehrbaren Säkularisierungsprozess“ voranschreiten sah. Aber der Patient Religion erfreut sich trotz niederschmetternder Diagnosen Nietzsches, Freuds und Webers unerwarteter Lebendigkeit. „Und die Transformationsprozesse in Ost-

europa sind ohne den Verweis auf die Rolle von Religionen und Kirchen als Ausgangspunkt oppositioneller politischer Bewegungen nicht rekonstruierbar.“

Woher also diese Vitalität? Dass der privatisierte, unsichtbar gewordene Glaube am Beginn des 21. Jahrhunderts kraftvoll in den politischen Raum zurückkehrt, dafür macht der Heidelberger Soziologe wachsenden Bedarf an „Sinnressourcen“, an Orientierung, also an Religion verantwortlich.

Müssen wir uns deshalb von der soziologischen Tradition verabschieden? Trotz der verzwickten Lage bemüht sich David Strecker, Webers Entzauberungs-These zu retten. Für den Politologen sind „The West and the Rest“, das okzidentale Europa und der globale Trend, keineswegs Ausdruck getrennter religionsproduktiver Wirklichkeiten. Der Politologe sucht die Plausibilität der Säkularisierungstheorie über Westeuropa hinaus mit dem Hinweis zu stützen: „Wie in anderen westlichen Gesellschaften sinkt die Bedeutung, die Menschen der Religion beimessen, ebenso wie ihre religiöse Aktivität mit steigendem Einkommen.“ – und das gelte auch für die USA.



„Wer von Religion keine Ahnung hat, glaubt am Ende alles, hat mein Großvater immer gesagt. Er meinte das mit Blick auf sein eigenes Jahrhundert. Noch sind die Traditionen theologischer Differenzierungsversuche nicht ganz vergessen. Noch kann der genaue Blick auf religiöse Herkunft und Zukünfte die komplexe gegenwärtige Lage der eigenen und fremden Religionskultur aufhellen“, gibt Petra Bahr, die Kulturbeauftragte der EKD, den Lesern des Magazins mit auf den Weg.

Alles kritisch zu prüfen, um das Gute zu behalten – so lässt sich das Leitmotiv der *FUGE. Journal für Religion & Moderne*⁴ zusammenfassen. Die Halbjahreszeitschrift, deren erste Nummer sich „Das westliche Dilemma“ vornimmt, entsteht in der Katholischen Akademie in Berlin.

Dass die alte Säkularisierungs-Ideologie die Wirklichkeit verfehlt, ist für Martin Knechtges und Jörg Schenit, die philosophischen Herausgeber, evident. Allerdings warnen sie vor religiösem Triumphalismus. Denn problematisch erscheinen bereits „Auslöser für die neue Sichtbarkeit der Religion“ wie der 11. September oder weltweite Religionskonflikte.

Jürgen Büscher („Die heilige Aufklärung“) ist allerdings nicht bereit, den Preis für militanten Atheismus als notwendiges Opfer für den Fortschritt fraglos zu zahlen. Als seine unheilige Spätfolge, so der Publizist, habe die „Überhöhung des Staates zur quasireligiösen Macht einen aggressiven Nationalismus“ hervorgebracht.

„Das Ende des soziologischen Atheismus“ nimmt James Sweeney ins Visier. Der englische Sozialwissenschaftler und katholische Seelsorger diskutiert Säkularisierungstheorien (u. a. Casanova, Berger, Norris, Ingelhart) und weist darauf hin: Die Soziologie habe oft vorausgesetzt, „dass eine religiöse Sicht der Realität illusionär ist. Dies wird gewöhnlicherweise nicht als Grenzüberschreitung auf das verbotene Terrain der Philosophie und Theologie angesehen, denn die empirischen Tatsachen, so meint man, lassen sich trotz dieser philosophischen Voraussetzungen quasi neutral erklären und interpretieren, solange man sich innerhalb der Grenzen des soziologischen Begriffsrahmens bewegt. Doch die philosophische Voraussetzung bestimmt, welche Fragen gestellt und welche Gegenstände untersucht werden.“ Sweeney macht weiter auf den Umstand aufmerksam, dass sich viele „unserer sozialen Werte und Normen“ der jüdisch-christlichen Tradition verdanken. Dass es darum notwendig sei, diesen Voraussetzungen „Kraft zu verleihen“, erinnert an den demokratietheoretischen Standpunkt von Ernst-Wolfgang Böckenförde.

Die deutsche Diskussion spielt denn auch in Thomas M. Schmidts „Wiederkehr der Säkularisierung“ eine zentrale Rolle. Der Religionsphilosoph gelangt mit Blick auf Hans-Joachim Höhns Buch „Postsäkular“ zu dem Schluss: „Gesellschaft und Religion sind in ihren Selbstbeschreibungen notwendig und konstitutiv aufeinander bezogen und zwar so, dass sie ihr Gegenüber als das Andere konstituieren“.

Wie aber kann das Miteinander von Staaten, von Religionen und Konfessionen, von Glaubenden und Nichtglaubenden überhaupt gelingen? Dieser Frage greift die THEOLOGIE DER GEGENWART mit ihrem Schwerpunkt „Nachbarschaft“⁵ auf; die aktuelle Ausgabe dokumentiert damit Forschungsergebnisse des Erfurter „Interdisziplinären Forums Religion“: Dass dauerhafte Nachbarschaft in Europa nur

glücken kann, wenn Verschiedenheiten versöhnt werden, darauf macht der Prager Philosoph Jan Sokol aufmerksam. Der Erstunterzeichner der Charta 77 und Kandidat für das Amt des tschechischen Staatspräsidenten hat einen Blick für Realitäten. Was das städtische Leben angeht, hält er zunächst fest: „Somit ist die moderne Gesellschaft – das ist ein Gedanke von Niklas Luhmann – nicht mehr durch Grenzen und Land definiert, sondern durch Kommunikation. Laut Luhmann ist die städtische Gesellschaft der Inbegriff aller Kommunikation, an deren Grenze man Tätigkeiten eines anderen Typs erwarten muss.“ Solange sich daher etwa deutsche und polnische Einwohner der Doppelstadt Görlitz/Zgorzelec „mit dem Rücken“ begegneten, gebe es keine wirkliche Nachbarschaft. Seine Hoffnung richtet Sokol auf die grenzüberwindende Kraft des Christentums. „Dass uns als Christen dabei [bei der Überwindung von Grenzen] eine besondere Rolle zufällt, ist selbstverständlich. Wir sind eine der ganz wenigen Gruppen, die natürliche Partner auch auf der anderen Seite der Nachbarschaft haben. Wer sonst hat so etwas?“

„Bei näherer Betrachtung erweisen sich alle Formen der Nachbarschaft nicht als statische Gebilde, sondern als dynamische Gefüge“, erklärt Michael Gabel. Der Fundamentaltheologe spürt im Anschluss an Max Scheler der „Dynamik der Nachbarschaft“ nach und konstatiert: Das Christentum wirke „als ein Orientierungsfaktor, der in Nachbarschaftsprozessen die Umkehrung von zerstörerischen Entfremdungstendenzen ermöglicht und unterstützt.“

Nachbarn, so Jürgen Manemann weiter, könnten einander auch zum Feind werden. Der Theologe macht auf die der Nachbarschaft innewohnende Ambivalenz (Grenzgänger–Grenzrager) aufmerksam. Er kommt zu dem Schluss: „Die theologische Herausforderung der Nachbarschaft besteht darin einzusehen, dass der Nächste der Nachbar ist (engl.: ‚Love your neighbour.‘).“

Anmerkungen

- 1 Vgl. meinen Artikel „Erwachte Glaubensmacht“, RB 29, S. 20–22.
- 2 RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin (Ullstein) 2007.
CHRISTOPHER HITCHENS, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München (Blessing) 2007.
- 3 POLAR. Magazin für Politik, Theorie und Alltag, Campus, 192 S. (3/2007).
- 4 FUGE. Journal für Religion & Moderne, Schöningh, 125 S. (1/2007).
- 5 THEOLOGIE DER GEGENWART, Butzon & Bercker, 240 S. (3/2007).

„Zu den Sachen selbst!“ – Dan Zahavis „Phänomenologie für Einsteiger“

RENÉ KAUFMANN M.A.

Nach Paul Ricœur besteht die Geschichte der Phänomenologie zu einem beträchtlichen Teile aus „Husserl-Häresien“¹ – was offensichtlich jeden Versuch, eine Antwort auf die Frage danach, was denn unter Phänomenologie zu verstehen sei, vor grundsätzliche Schwierigkeiten stellt. Dennoch bleibt daran festzuhalten: unter einer Häresie versteht man ja sinngemäß die ketzerisch-irrigte Abweichung in Bezug auf eine orthodoxe Lehre. Und um einen solchen Kern an grundsätzlichen Gemeinsamkeiten hätte sich denn auch eine Antwort auf obige Frage zu bemühen – zugleich aber auch die vielleicht bereits im Selbstverständnis der Phänomenologie angelegten Abweichungen zu berücksichtigen. Genau daran versucht sich auch die jüngst erschienene Einführung in die „Phänomenologie für Einsteiger“ des dänischen Philosophen und Phänomenologen Dan Zahavi.

Seine Annäherung und Einführung vollzieht Zahavi dabei in zwei Schritten: indem er einerseits zentrale methodologische Grundthemen und Motive der Phänomenologie vorstellt, um dann im zweiten Teil ausgewählte klassische Phänomenanalysen zu skizzieren.

Eine prinzipielle Gemeinsamkeit in der heterogenen phänomenologischen Bewegung sieht der Autor in folgenden Grundthemen gegeben.

(1) Zum einen kommt hierbei natürlich dem *Phänomenbegriff*, auf den sich ja die Phänomenologie als Terminus bezieht, zentrale Bedeutung zu. Der phänomenologische Phänomenbegriff konkretisiert am Phänomenalen (als dem Erscheinen des Gegenstandes) dessen „Wie“: so dass unter Phänomen primär die Erscheinungsweise des Gegenstandes selbst – das, was sich manifestiert, was von sich selbst her erscheint – zu verstehen ist. Diese Fokussierung auf das Wie des Erscheinens eines Gegenstandes meint also mehr als das „bloße“ (bloß subjektive und daher unwesentliche) Erscheinen, sondern beruht auf der zentralen phänomenologischen Einsicht, dass es für einen Gegenstand selbst nicht unwesentlich sei, wie er erscheint. Um also die Wesensart eines Gegenstandes, d. h. seine essentiellen Bestimmungen und Beschaffenheiten zu erfassen, gilt es daher, die Art und Weise seines Erscheinens und Sich-Manifestierens zu analysieren. Von diesem Phänomenverständnis ausgehend erweist sich Phänomenologie also dementsprechend als „philosophische Analyse der Erscheinungsweisen der Gegenstände und [...] als reflexive Untersuchung der Verstehensstrukturen, die es den Gegenständen ermöglichen, sich [mit phänomenologischer Evidenz] als das zu zeigen, was sie sind.“

(2) Neben dieser Gemeinsamkeit im Phänomenbegriff besteht für Zahavi eine weitere fundamentale Übereinstimmung im ansonsten recht disparaten Feld der phänomenologischen Ansätze in der durchgängigen *Betonung der Ersten-Person-Perspektive* und damit in ihrem Interesse an der Struktur und essentiellen Zügen der *Subjektivität*. Diese Übereinstimmung ergibt sich sachgemäß aus der ersten: dies, insofern als jegliche Phänomenanalyse auch transzendentalphilosophisch ausgerichtet und fundiert zu verstehen ist – denn „jedes Erscheinen eines Gegenstandes ist immer ein Erscheinen *von* etwas *für* jemanden“ –, und insofern diese (transzendentalen) Analysen

der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Erkenntnis jedoch notwendigerweise die Subjektivität (und damit deren ausgezeichnete Charakteristika wie Intentionalität, Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Historizität und Intersubjektivität) zu berücksichtigen haben. Negativ formuliert besteht also dieser gemeinsame phänomenologische Grundzug in einer Kritik und Ablehnung des sogenannten erkenntnistheoretischen „Objektivismus“ und seiner These, dass ein Wirklichkeitsverständnis nur unter prinzipiellem Absehen von Subjektivität zu erlangen sei.

(3) Desweiteren findet Zahavi in der Pluralität phänomenologischer Ansätze eine Gemeinsamkeit in ihrem Bestehen auf der konstitutiven *Bedeutung von methodologischer Reflexion*: denn die Phänomenologie als philosophische Disziplin versteht und bestimmt sich vielleicht wie keine andere über ihre Methode. Wobei diese Methode sich vor allem über ihre systematische Skepsis gegenüber vorphilosophisch-naiven Vorannahmen und Vorurteilen auszeichnet, welche phänomenologisch im Rahmen einer methodisch vollzogenen *transzendentalen Epoché* und *Reduktion* außer Geltung gesetzt und suspendiert werden, um so zu einer unverstellten Schau der Phänomene selbst zu gelangen. Es ist also ein ‚besonderer Blick‘ für das dem Bewusstsein Gegebene (für die „Sache selbst“) notwendig. Im Selbstverständnis Husserls zeichnet sich die Phänomenologie durch diesen besonderen Blick und die durch ihn geprägte spezifische Haltung (von Husserl sogar als *die* philosophische Einstellung bezeichnet) aus: sie ist charakterisiert durch eine Einstellung, welche sich kritisch und begründet sowohl von der „natürlichen“ als auch von der „wissenschaftlichen Einstellung“ mitsamt deren Grundannahmen absetzt (z. B. gegenüber der erkenntnistheoretisch unreflektierten, naiven Annahme einer äußeren, transzendenten Wirklichkeit sowie gegenüber jeglichen wissenschaftlichen, theoretischen Konstrukten, welche auch radikale theoretische Entfremdungen gegenüber dem Gegebenen darstellen): sie zielt weder auf das naiv in der natürlichen Einstellung Wahrgenommene noch auf das durch wissenschaftliche Konstrukte Vorbestimmte ab, sondern will methodisch-systematisch zum jeweilig im Bewusstseinsakt eigentlich (inhaltlich) Gemeinten (Intendierten), zu den „Sachen selbst“ vordringen.

(4) Diese methodisch geforderte fundamentale Einstellungsänderung dient also dazu, die Verstellungen und Verdeckungen des „phänomenologisch Gegebenen“ durch natürliche, metaphysische und wissenschaftliche Vorurteile zu beseitigen, um die Objekte, so wie sie erscheinen, explizit und direkt zu schauen. Das Ziel der methodischen Epoché ist also die unverstellte Gegebenheit der Sache selbst. Dementsprechend formuliert Husserl in seinen ‚Logischen Untersuchungen‘ auch als das faszinierende und die phänomenologische Schülerschaft so begeisternde wie elektrisierende programmatische *Motto der Phänomenologie: die ‚Rückkehr zu den Sachen selbst!‘*² Die phänomenologische Untersuchung und ihre Methode hat insofern auch ihren Ausgangspunkt bei den Sachen selbst, bei den Gegenständen zu nehmen. Anhand dieses zentralen Kriteriums wird nunmehr auch die kritische Absetzung der Phänomenologie von Philosophieansätzen, welche sich an der (quantifizierenden) Methodik der Naturwissenschaften

orientieren, deutlich – und Zahavi arbeitet in diesem Zusammenhang die prinzipielle Kritik der Phänomenologie an den verschiedenen Spielarten des Reduktionismus und Eliminativismus heraus.

(5) Ausgehend von dieser kritischen Positionierung zu den (Natur-)Wissenschaften diskutiert der Autor als letztes die phänomenologische Bewegung auszeichnendes Moment deren Bemühen um eine Rehabilitierung der – von den Wissenschaften vergessenen und verdrängten – *Lebenswelt* und ihrer Bedeutung als geschichtlicher und systematischer Sinngrundlage auch der Wissenschaften.

(6.) Anhand des Vorwortes von Maurice Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ (1945) greift Zahavi nochmals die Frage auf, was Phänomenologie sei. Mit Merleau-Ponty gelangt er dabei auf folgende (scheinbar gegensätzliche) Bestimmungen, welche – nicht als Gegensätze und Alternativansätze, sondern als komplementäre Aspekte – das innere Spannungsgefüge der Phänomenologie auszeichnen: (a) Essentialismus – Faktizität, (b) Transzendentalphilosophie und Selbstverständnis als strenge Wissenschaft – Lebenswelt, (c) deskriptive Phänomenologie – genetische Phänomenologie.

Nachdem so anhand des (a) Phänomenbegriffs der Phänomenologie, (b) ihrer Betonung der „Ersten-Person-Perspektive“ und der transzendentalen Bedeutung der Subjektivität, (c) sowie anhand des Insistierens auf methodologischer Reflexion und auf die zentrale Verbindung von Methodik und disziplinärem Selbstverständnis, (d) und damit einhergehend auch über die programmatische Forderung nach einer Rückkehr zu den Sachen selbst und letztlich (e) über die Bedeutung der Lebenswelt; nachdem also über diese Topoi und Themen essentielle Gemeinsamkeiten im Selbstverständnis der ansonsten recht heterogenen phänomenologischen Bewegung gewonnen sind, stellt Zahavi im zweiten Teil seiner Einführung einige ausgewählte klassische phänomenologische Analysen vor.

(7) Ein Kapitel widmet der Autor hierbei den *Raum- und Leibanalysen* bei Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty und Sartre. In Hinblick auf Heidegger findet dies v.a. vor dem Hintergrund von dessen Bemühungen um eine Korrektur der – von Heidegger diagnostizierten – Seinsvergessenheit der philosophischen Tradition seit Platon und Aristoteles und damit um eine Neuartikulation der philosophischen wie phänomenologischen Grundfrage nach dem Sein des Seienden statt. Im Rahmen seiner existenzialontologischen Daseinsanalysen und seiner Erweiterung des Intentionalitätsbegriffs Husserls um die Weltlichkeit des Daseins (In-der-Welt-sein des Daseins) werden nunmehr auch dessen Raumanalysen in „Sein und Zeit“ erörtert. Eine erste fundamentale Unterscheidung bildet hierbei die zwischen ‚Vorhandenem‘ und ‚Zuhandenem‘: Unser primäres Verhältnis zum innerweltlichen Seienden – so legt Heidegger in seinen Analysen frei – sei der hantierend-besorgende und praktisch-gebrauchende Umgang mit Zuhandenem (zuhandenem Zeug) und nicht die theoretisch-betrachtende und distanzierende Erforschung von Vorhandenem. Letztere müsse sogar verstanden werden als gründend in einem (durch ersteren) bereits erschlossenen Weltverhältnis. Seinsvorrang kommt insofern also nicht dem Vorhandenen, sondern dem Zuhandenen zu. Diese Differenzierung und Fundierungsordnung bildet bereits eine erste

Antwort Heideggers auf die Frage nach der Räumlichkeit des innerweltlich Seienden. Denn als das räumlich Nahe und zunächst (zeitlich wie räumlich) begegnende Seiende wird natürlich wiederum das Zuhandene bestimmt. Nicht der Positionierung des Vorhandenen in einer abstrakten geometrischen Räumlichkeit kommt daher für das Dasein Priorität zu, sondern der Räumlichkeit, die sich über konkrete und praktische Bezüge konstituiert: der primäre Raum konstituiert sich über die Platzierung des Zuhandenen in einem Gebrauchszusammenhang. An wesentlichen Bestimmungen der Räumlichkeit des Daseins (welche nicht innerweltlich und daher auch nicht als Positionierung des Vorhandenen oder Platzierung des Zuhandenen zu verstehen ist) hebt Zahavi mit Heidegger die beiden Aspekte der „Ausrichtung/Orientierung“ und „Entfernung“ als auch sein charakteristisches „Raum-Geben“ oder „Einräumen“ hervor.

Die Leiblichkeit des Daseins als primäre Bestimmung sei Heidegger zwar bewusst gewesen, würde aber von ihm nicht eigens thematisiert. Zur Thematisierung eines solchen Verhältnisses von Raum und Leib greift Zahavi daher v.a. auf diesbezügliche Analysen bei Husserl, Sartre und Merleau-Ponty zurück. Mit Husserl thematisiert er den Leib (‚leibliche Subjektivität‘) als Möglichkeitsbedingung der perzeptuellen Intentionalität und als (selbst bewegliches) Orientierungszentrum, absoluten Nullpunkt und Zentrum eines egozentrischen Raumes, ebenso die Ambivalenz der Doppelerfahrung des inkarnierten Subjektes, das seinen Leib sowohl *besitzt* als auch dieser Leib *ist*: so dass man auch zwischen dem fungierenden, subjektiven und vorreflexiven Leib (unthematisches, vor-reflexives, gelebtes Leibbewusstsein) einerseits und dem thematisierten und objektiven Körper (thematische und objektivierende Erfahrung von Körpern) andererseits zu unterscheiden hätte.

(8) Als weitere klassische Thematik phänomenologischer Analytik neben den Raum- und Leibanalysen stellt Zahavi die *Intersubjektivitätsproblematik* vor. Dies auch um dem Solipsismusvorwurf und dem gängigen Vorurteil zu begegnen, die Phänomenologie (mit ihrer transzendentalen Analytik, ihrer Fokussierung auf die Konstitutionsleistungen des Subjektes und ihrem Ausgangspunkt in der Ersten-Person-Perspektive) sei aus prinzipiellen Gründen nicht in der Lage, Phänomenen wie dem ‚Anderen‘ angemessen zu begegnen und damit auch zu einer angemessenen Intersubjektivitätstheorie unfähig. Demgegenüber verweist Zahavi auf die Vielfalt der phänomenologischen Ansätze und Thematisierungen der Intersubjektivität: eine Mannigfaltigkeit, wie sie – nach Zahavi – wohl keine andere philosophische Strömung aufzuweisen hat. Aus diesen vielgestaltigen phänomenologischen Diskursen greift Zahavi vier verschiedene Aspekte heraus und referiert die damit verbundenen Ansätze und Argumentationen kritisch.

(8.1.) Das Intersubjektivitätsproblem stellt sich klassisch phänomenologisch als Problem des Fremdpsychischen dar: Wie kann der Sinn des Anderen ‚als Anderer‘ freigelegt werden? Wie gelangen wir von der Immanenz des Ego zur Transzendenz des Anderen, des anderen Ego, welches doch nicht bloße Vorstellung und bloß in mir Vorgestelltes meint? Ein klassischer Lösungsversuch liegt im *Analogieargument* vor: wobei über Analogien zwischen meinem körperlichen Verhalten und dem des Anderen auf einen diesem Verhalten zugrunde liegenden Bewusstseinsträger geschlossen wird. Dieser Lösungs-

ansatz stieß – aus verschiedenen Gründen – innerhalb der Phänomenologie auf Kritik: Insbesondere weil die Nachträglichkeit der (via Analogieschluss stattfindenden) Identifikation des Anderen dem Phänomen der Fremderfahrung nicht gerecht wird. Stattdessen scheint es eine ‚einzigartige und irreduzible Bewusstseinsmodalität, eine ganz besondere Art der Intentionalität‘ zu geben, welche uns eine mehr oder minder direkte und unmittelbare Erfahrung des Anderen ermöglicht: ‚Empathie‘, ‚Einfühlung‘ oder ‚Fremderfahrung‘ setzten sich im Rahmen der Phänomenologie zur Bezeichnung dieser Akte wirklicher Erfahrung des Anderen durch. Doch sind mit der Postulierung und Anerkennung dieser Fremderfahrung noch nicht alle Fragen geklärt – fraglich bleiben beispielsweise deren Möglichkeitsbedingungen überhaupt: Wie ist z. B. die Möglichkeit von Empathie phänomenologisch zu erklären?

(8.2.) Ein fruchtbarer Antwortansatz argumentiert hierbei: dass die ‚Wesensart meiner eigenen leiblichen Subjektivität meiner Begegnung mit dem Anderen vorgreift und diese ermöglicht‘: Die ambivalente Doppelstruktur eigenleiblicher Erfahrung (als etwas Inneres/Leib einerseits und als etwas Äußeres/Körper andererseits – wie sie beispielsweise Husserl anhand der Doppelempfindung bei eigenen Hand-in-Hand-Berührungen aufweist) ermöglicht also die Begegnung mit dem Anderen. Dies, insofern sie auf Aspekte der Selbsterfahrung verweist, die bereits Fremdheit und Anderheit im Eigenen implizieren: Ich kann einem anderen begegnen, gerade weil meine eigene Selbsterfahrung ursprünglich je schon eine Dimension der Fremdheit umfasst, weil ich mir selbst nicht völlig transparent bin, weil ich keine reine Innerlichkeit bin, sondern als leibliches Sein mich schon immer selbst transzendiere und durch exzentrische Positionalität ausgezeichnet bin.‘ Die *ambivalente Leiblichkeit* stiftet also einen *gemeinsamen Nenner zwischen Selbst- und Fremderfahrung*. Fraglich bleibt aber: Ob dieser Ansatz noch in angemessener Weise die Differenz zwischen Fremdheit des Selbst und Fremdheit des Anderen bewahrt?

(8.3.) Eine alternative Antwort auf die Intersubjektivitätsproblematik (‚Jenseits der Empathie‘) diskutiert Zahavi anhand von Ansätzen Heideggers, Husserls und Merleau-Pontys, welche davon ausgehen, dass ‚die Intersubjektivität ihren Ort im *intentionalen Verhältnis zwischen Subjekt und Welt* habe‘ und dass daher Antworten auf die Intersubjektivitätsproblematik primär über vertiefte Analysen der Beziehungen zwischen Subjektivität und (gemeinsamer, sozialer, öffentlicher) Welt zu erlangen seien. Auch hier bleibt allerdings fraglich: Ob diese Ansätze die Fremdheit des Anderen (wie sie uns in der konkreten Begegnung von Angesicht zu Angesicht widerfährt) in angemessener Weise bewahren oder dem anonymen Mitsein in einer gemeinsamen Welt transzendental unterordnen?

(8.4.) Vor allem bei Lévinas findet Zahavi einen phänomenologischen Ansatz, welcher diese *radikale Fremdheit und absolute Transzendenz des Anderen* als eigentlichen problematischen Kern der Intersubjektivität betont und der dessen Verfehlung bei allen anderen phänomenologischen Ansätzen kritisch einklagt.

Zahavi streicht in seiner kritischen Nachzeichnung Vor- und Nachteile der einzelnen Ansätze zur Intersubjektivitätsproblematik heraus, ohne einen einzelnen zu favorisieren. Vielmehr müsste eine angemessene und aktuelle Intersubjektivitäts-

theorie sowohl multi-dimensional sein als auch Kerneinsichten aller vier Ansätze berücksichtigen und integrieren.

(9.) Die inhaltlichen Ausführungen Zahavis zur Einführung in die Phänomenologie schließt ein Exkurs zum Verhältnis von ‚Phänomenologie und Soziologie‘ ab, dessen eigentliches (apologetisches) Ziel wohl die Darlegung der nach wie vor aktuellen Relevanz der Phänomenologie für die Human- und Gesellschaftswissenschaften ist. Dazu skizziert Zahavi die Hauptetappen der ‚phänomenologischen Soziologie‘ – als deren allgemeine Grundzüge er ein grundsätzliches Insistieren darauf, dass die Untersuchung der Sozialität und der sozialen Wirklichkeit zwangsläufig die Subjektivität mit einzubeziehen hätte, und eine damit zusammenhängende Kritik an Verdinglichungstendenzen der sozialen Verhältnisse bestimmt, sowie die These, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit als Produkt menschlicher Tätigkeit und menschlichen Handelns aufzufassen sei. Aufgabe einer phänomenologischen Soziologie sei dementsprechend zu verstehen, wie dieser Konstruktionsprozess eigentlich vor sich ginge. Eigens hervorgehoben und thematisiert werden dabei (a) der Ansatz des ‚Vaters der Phänomenologischen Soziologie‘, Alfred Schütz, (b) die Kombination von Schütz‘ phänomenologischer Perspektive und Meads symbolischem Interaktionismus bei Peter L. Berger und Thomas Luckmann und (c) der ethnomethodologische/-soziologische Ansatz von Harold Garfinkel.

Komplettiert wird diese Einführung durch Kurzbiographien zu Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty und Lévinas sowie eine (nach Themen und Autoren strukturierte) Bibliographie im Anhang.

Diese UTB-Einführung schließt eine bisherige Lücke in genau dem Sinne, den ihr Titel ankündigt: als Einführung, die ein Grundwissen über die Phänomenologie vermittelt und so – ohne bei der Leserschaft weitergehendes Vorwissen voraussetzen – einen allerersten Einstieg in die Phänomenologie ermöglicht, als Heranführung an einige ihrer zentralen Begriffe und Themen, Fragen und Probleme, Analysen und Methoden und auch an einige ihrer bedeutendsten Vertreter. Dieser Adressatenschaft angemessen erweist sich auch Stil und Terminologie des Buches, welches weitestgehend auf das schwierige phänomenologische Fachvokabular verzichtet und dadurch auch tatsächlich „Einstiegern“ einen ersten Zugang ermöglicht. Als gelungen erweist sich auch in diesem Zusammenhang der didaktische Aufbau des Buches – mit der Zweiteilung in eine Heranführung an methodologische Grundthemen und darauf folgenden konkreten Analysen sowie den anhängenden Kurzbiographien und der strukturierten Bibliographie.

Diese Auszeichnungen machen aber auch die Grenzen des Buches deutlich: d. h. für eine weitergehende Beschäftigung mit der Phänomenologie und vertiefende Studien empfehlen sich neben der Lektüre der phänomenologischen Autoren selbst dann eher Einführungen wie die von Waldenfels, Ströcker/Janssen und Möckel sowie große historische Gesamtdarstellungen wie die von Spiegelberg.³

Insgesamt ist diese gut lesbare und dabei doch auch kritische und problemorientierte Einführung jedem „Einstieger“ zum Erwerb eines basalen Wissens über die Phänomenologie sehr zu empfehlen.

Anmerkungen:

- 1 Vgl.: PAUL RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, S. 156.
- 2 Vgl.: EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913), Tübingen (Max Niemeyer) 2002, S. 34f.
- 3 BERNHARD WALDENFELS, *Einführung in die Phänomenologie*, München (Fink) 1992. ELISABETH STRÖKER, PAUL JANSSEN, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg i.Br./München (Alber) 1989. CHRISTIAN MÖCKEL, *Einführung in die transzendente Phänomenologie*, München (Fink) 1998. HERBERT SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Den Haag u. a. 1982.

Weitere Publikationen des Autors (in Auswahl):

- *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen (Museum Tusculanum Press) 1992.
- *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik* (Phaenomenologica 135), Dordrecht/Boston (Kluwer Academic Publishers) 1996.
- *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Illinois (Northwestern University Press) 1999.

- *Husserl's Phenomenology . Cultural Memory in the Present*, Stanford (Stanford University Press) 2003.
- *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*, Cambridge, MA (Bradford Books, The MIT Press.) 2005.
- *The Phenomenological Mind* (mit Shaun Gallagher), London (Routledge) 2007 (im Erscheinen).

Besprochene Literatur:

DAN ZAHAVI, *Phänomenologie für Einsteiger*, München (Fink) 2007, 121 S.



Multikulturalismus im Schussfeld von linker Kritik und Psychoanalyse: Slavoj Žižeks „Ein Plädoyer für die Intoleranz“

SUSAN GOTTLÖBER M.A.

Nachdem Toleranz in den letzten Jahren zum Schlagwort in den meisten Debatten um interkulturellen Dialog und Zusammenarbeit geworden war, verspricht ein Titel wie „Ein Plädoyer für die Intoleranz“ eigentlich frischen Wind in einem eher auf der Stelle tretenden Diskurs. Wer allerdings mit einer rein gesellschaftskritischen Analyse rechnet, sieht sich schon auf den ersten Seiten eines Besseren belehrt. Aber ohnehin würde eine derartige Erwartung von einer gewissen Unkenntnis des Autors zeugen: Der 1949 in Ljubljana geborene Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek zählt, wie auch Rüdiger Safranski und Peter Sloterdijk in Deutschland oder Bernard-Henry Lévy in Frankreich, zu den gegenwärtigen ‚Philosophie-Entertainern‘. Zwar gehörte er im ehemaligen Jugoslawien dem Widerstand an, seine marxistische Prägung aber, wie auch der starke Einfluss der poststrukturalistischen Ansätze Lacans sind in „Ein Plädoyer für die Intoleranz“ nicht zu übersehen.

Schon die ersten Zeilen der Einleitung verweisen auf die Kernthese des Buches: die Entpolitisierung von Ökonomie und Gesellschaft durch den Multikulturalismus als „die Ideologie des derzeitigen globalen Kapitalismus.“¹ Die Behauptung: Die Phänomene Ideologie und Entpolitisierung sind wesensverwandt. Beide bedeuten Abbruch der Kommunikation (indem der Gegenüber nicht mehr als der reale Andere wahrgenommen wird), um so der Infragestellung durch den Anderen zu entgehen und die eigene Macht zu festigen.

Für Žižek verläuft dieser Abbruch in der Ideologie über eine bestimmte Art der Universalisierung: Die durch Begriffe vermittelten partikularen Inhalte werden so verallgemeinert,² dass sie eine hegemoniale Universalität vortäuschen, die funk-

tionalisiert wird zur Legitimation einer bestimmten (Herrschafts-)Vorstellung. Man muss kein großer Marxkennner sein, um an dieser Stelle der Argumentation die marxistische Definition von Ideologie herauszulesen, die von Žižek in einem nächsten Schritt auf das Phänomen der Globalisierung übertragen wird: Denn die beschriebene Art von Universalisierung ist für Žižek eine verfälschte. Während wahre Universalität Politisierung einschließe, sei das beschriebene Phänomen „die heraufdämmernde postpolitische Ordnung, die schrittweise die Dimension der Universalisierung verdrängt.“³ Die Globalisierung – eine verdrehte Form der Universalisierung?

Für die zweite tragende These des Buches, auch Entpolitisierung sei Abbruch von Kommunikation, geht Žižek auf den französischen Philosophen Jacques Rancière zurück. Auch hier sind die marxistischen Wurzeln unverkennbar. Der politische Konflikt – und Žižek übernimmt an dieser Stelle Rancière – ist die aufrechterhaltene Spannung zwischen dem Gesamtkörper der Gesellschaft und dem Teil der Gesellschaft, der ausgeschlossen ist, der keinen „An-Teil“ hat.⁴

Für Rancière ist damit gegen Habermas der politische Diskurs nicht allein der rational geführte, sondern immer auch der Kampf darum, ge- und erhört zu werden, der Kampf um die Gültigkeit der eigenen Stimme.

Es ist für Žižek genau dieses politische Moment, was im gegenwärtigen politischen Konflikt gelegnet werden soll: Von kommunitaristischen Bemühungen über die Habermassche und Rawls'sche Ethik bis hin zum Feindbilddenken, das sich im Krieg zwischen „uns“ und den „Anderen“ entlädt – alle sind Entpolitisierungen im Sinne der Verneinung des An-

tagonismus im Diskurs und damit letztlich die Nivellierung des Diskurses selbst.

Es sei ein Merkmal der Ära der „Post-Politik“, dass versucht werde, ideologische Grenzen abzuheben und Ideen allein nach ihrer Funktionalität zu bewerten, unabhängig von ihrer ideologischen Herkunft. Der Geist der Funktionalisierung vernichte die Spannung des Politischen.⁶ Zurück bleibe eine leere Universalität, die – von jedem positiven Inhalt freige-macht – einen eurozentristischen Abstand zu quasi jeder Kultur bewahren kann. Dies ist für Žižek die globale Universalität des Kapitals und Inhalt des angeblich toleranten Multikulturalismus. Hinter dieser Homogenität, die nichts anderes ist, als inhaltsfreie, leere Universalität, verberge sich aber letztlich eine Demonstration der eigenen Überlegenheit.⁷

Die postmoderne Identitätspolitik, die aufgrund der Abwesenheit positiver Inhalte jeden anerkennt und ihm seinen Platz und seine entsprechenden Rechte in der Gesellschaft zuweist, ist das Ende der Politik: Das Anerkennen der Interessen aller macht den Diskurs unnötig, indem es ihn seiner Widersprüchlichkeiten beraubt. Jede Aushandlung wird unnötig, die einzig übriggebliebene Verbindlichkeit bleibt die des Kapitals. Für Žižek ist das nichts als ein verkappter Eurozentrismus, der das eigene dem anderen „überstülpt“ und in dem Schlagwort „Kulturimperialismus“ seinen Weg in die politischen Debatten und Feuilletons gefunden hat. Doch wer nutzt hier wen?: das Kapital die Inhaltsleere der multikulturellen Gesellschaft, um sie mit eigenem Inhalt zu füllen, oder diese den Geist eines global agierenden Kapitals? Oder ist letzterer der eigentliche Inhalt des Multikulturalismus? Die Gleichsetzung von liberaler (und damit bürgerlicher) Gesellschaft mit dem Kapital, die Žižek anzudeuten scheint, ist zwar die Übernahme einer politisch linken Prämisse – allein einleuchtend erscheint sie aus der Argumentation heraus nicht.

Jenseits der Verbindung von Kapital und Gesellschaft haben die geschilderten Zusammenhänge auch Konsequenzen für die Ethik. Denn so entgegengesetzt Fundamentalismus und Multikulturalismus auch erscheinen mögen, hinter dem scheinbaren Antagonismus verbirgt sich aufgrund der bisherigen Erkenntnisse eine tief liegende Solidarität: Während der Multikulturalismus auch die fundamentalistischste Bewegung attraktiv finden kann mit der Begründung, sie verteidige nur ihre eigene Identität, schlüpfen die Fundamentalisten in die Rolle der schützenswerten Minderheit, die um ihr eigenes Überleben kämpft. Diese aus multikulturalistischer Sicht ausgeübte Toleranz hat nun aber einen Haken: Von dem französischen, marxistisch geprägten Philosophen Étienne Balibar übernimmt Žižek den Ansatz, dass die Spannung zwischen abstrakter und konkreter Universalität irreduzibel ist: Die wahre ethnische Faktizität von zum Beispiel weiblicher Beschneidung sei nun einmal unerträglicher als die abstrakte Idee der Gültigkeit fremder Traditionen. Für Žižek ergibt dies einen Teufelskreis der multikulturellen Toleranz: Denn der Andere kann nur so lange toleriert werden, als er nicht als der *reale* Andere hervortritt. Wir haben also das Problem von gleichzeitig zuviel und zuwenig Toleranz. Hier begegnen wir der stärksten Seite der Argumentation des Buches, denn Žižek legt den Finger auf den wunden Punkt jeder Toleranzdiskussion: Wie soll mit dem wirklichen Fremden umgegangen werden, ohne einerseits die eigenen Werte zu nivellieren oder andererseits „Kulturimperialismus“ zu betreiben? Doch gera-

de an diesem Punkt, der auch auf den Titel des Werkes hinzuweisen scheint, bricht eine konstruktive Fortführung ab. Das mag zum einen daran liegen, dass Žižek zu bemüht ist, den von ihm genutzten marxistischen Ansätze nicht zu widersprechen, was letztlich eine Entwicklung von Lösungsansätzen behindert. Zum anderen scheint der Autor nach dieser gelungenen und einsichtigen Problemanalyse selbst ratlos.

Die letzte vernichtende Kritik Žižeks betrifft schließlich den Träger des Multikulturalismus, und dieser ist – und angesichts der bisherigen Ausfaltung marxistischer Theorien sollte sich die Überraschung in Grenzen halten – niemand anders als die bürgerliche Mittel-Klasse. Indem sich ihre Identität auf eine doppelte Opposition zu linken und rechten Extremen stützt, sei sie in Wahrheit die Verleugnung des Antagonismus per se, weil sie gerade jene Spannung aufhebe, die jedem politischen Prozess wesensinhärent sei.

Da die Gegensätzlichkeiten so zwar aus dem öffentlichen Raum verschwinden, aber keinesfalls nivelliert werden, zeigen sie sich in anderer Form. Und so ist eines der Merkmale dieser Post-Politik das Auftreten einer ‚dysfunktionalen Grausamkeit‘. Diese Art von Grausamkeit wird bei Žižek zum ES-Bösen, dem gestörten Verhältnis von Subjekt und Objektsache, für das sowohl Täter als auch Gesellschaft psychosoziale Erklärungsmuster finden, die letztlich nichts weiter bedeuten, als ein erneutes Funktionalisieren.⁸ Aus diesem Eingebundensein in die leere Universalität gibt es wiederum kein Entrinnen als erneut jene scheinbar irrationalen Gewaltausbrüche. Multikulturelle Toleranz und deren Träger werden über diese Argumentation nicht nur mitverantwortlich für ein Ausbreiten des Fundamentalismus, sondern auch für andere rational nicht begründbare Gewaltausbrüche inner- und außerhalb einer von ihr beherrschten Gesellschaft. Gewalt als einziges Gegenmittel gegen eine alles vereinnahmende multikulturelle Gesellschaft? Diese Argumente erinnern auf fatale Weise an die Erklärungsversuche, die dem 11. September 2001 folgten: In der Deutung, der Westen habe sich die ihm entgegengebrachte Gewalt selbst zuzuschreiben, trafen sich damals die Fundamentalisten jeglicher Couleur mit der westlich geprägten Linken. Eine bedenkliche Allianz, die vom Autor so offensichtlich nicht wahrgenommen wurde. Denn Žižek meint bewiesen zu haben, dass der Entpolitisierung der Politik nicht von einer neutralen Mitte (dem Träger multikulturellen Denkens) entgegengetreten werden kann, sondern nur von einer einzigen Bewegung: der Linken. Und da der derzeit herrschende Geist gleichzeitig der des (global agierenden) Kapitals ist, ist es nur folgerichtig, wenn mit diesem gesellschaftlichen Wandel auch eine Politisierung der Ökonomie verbunden ist. Letzterer werden als Lösung der geschilderten Probleme erneut die Zügel sozialer Kontrolle angelegt, um Entpolitisierung als neue Ideologie zu verhindern.

Fazit: Die Kritik an einer Gesellschaft, die immer a-politisch wird, ist durchaus berechtigt. Warum aber eine Politisierung der Politik mit einer erneuten Politisierung der Ökonomie verbunden werden muss, bleibt uneinsichtig. Zu sehr beschleicht den Leser das Gefühl, Žižek versuche mit einem argumentativen Kunstgriff, linke Wirtschaftsphilosophie in seinem Argument unterzubringen. Dass marxistisch verbrämte Schlagworte erneut ein Feindbilddenken eröffnen, ist dementsprechend auch der bleibende Eindruck durch die gesamte Lektüre des Buches und dessen größte Schwäche. Denn ge-

rade dieses Aufbauen von Feindbildern liegt (wie auch vom Autor selbst geschildert) dem Abbruch von Kommunikation und Diskurs zugrunde.⁹

Zudem verschleiert die Argumentation Zizeks, dass der von ihm beschriebene Multikulturalismus gerade kein Ausdruck einer liberalen Mitte ist; ein Jenseits von politischen Extremen nicht automatisch in Wertneutralität und Indifferentismus übersetzt werden kann. Im Gegenteil: Während gerade Extreme ihre Stärke aus der Auflösung von Antagonismen ziehen, ist es die Kunst eines wahrhaft toleranten liberalen Denkens, innerhalb des eigenen Wertsystems Spannungen auszuhalten.

Die Abneigung des Autors, die Vorgabe marxistischer Thesen in keinerlei Hinsicht zu falsifizieren, gibt dem Leser so letztlich das Gefühl, allenfalls Marx besser verstanden zu haben. So bleibt ein den Geist des Lesers herausforderndes Buch, das beachtenswerte Denkanstöße zur Problematik eines abgebrochenen Diskurses als Grundlage inner- und intragesellschaftlicher Probleme enthält. Der Diskussion um Toleranz und Intoleranz ist – anders als der Titel vermuten ließ – damit leider noch zu wenig gedient.

Anmerkungen

- 1 Slavoj Žižek: *Ein Plädoyer für Intoleranz*, Wien 2003, S. 13.
- 2 Vgl. ebd., S. 16f. Dieses symbolische Schaffen der Realität ist nicht zuletzt wieder ein Aufgreifen der Thesen Lacans.
- 3 Ebd., S. 38f.
- 4 Vgl. ebd., S. 27f. Auch „wahre Universalisierung“ wird Žižek zufolge nur über den vom politischen Prozess ursprünglich ausgeschlossenen Teil der Bevölkerung, dem „Teil ohne Anteil“ verwirklicht, der gleichsam als Platzhalter des Universalen fungiert.
- 5 Vgl. ebd., S. 31f.
- 6 Vgl. ebd., S. 36f.

7 Vgl. ebd., S. 70f.

8 Vgl. ebd., S. 41ff.

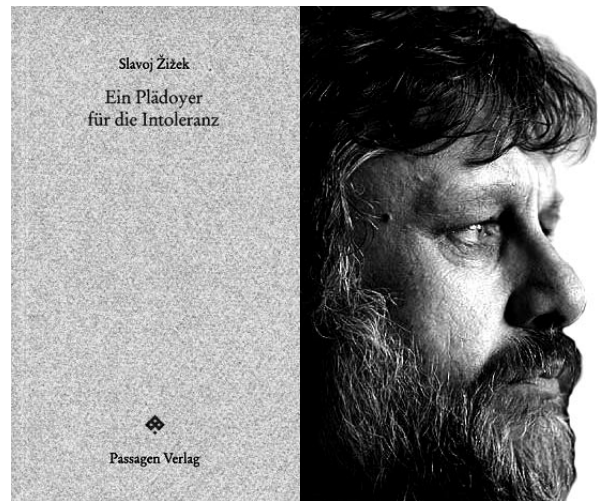
9 Weiterführend kann an dieser Stelle auch auf das Denken Carl Schmitts verwiesen werden.

Weitere Publikationen des Autors (in Auswahl):

- *Die Grimassen des Realen* (1994).
- *Die Metastasen des Genießens* (1996).
- *Das Unbehagen im Subjekt* (1998).
- *Die gnadenlose Liebe* (2001).
- *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch* (2005).
- *Das Reale des Christentums* (2006).

Besprochene Literatur:

SLAVOJ ŽIŽEK, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien 2003.



A metaphoris autem abstinendum philosopho (Berkeley, De motu 3). Rezension zum „Wörterbuch der philosophischen Metaphern“

URSULA MARIA JASCHKE, Dipl. Theol.

Wie sprechen oder schreiben wir in der Philosophie? Die Sprache der Philosophie, dass auch sie voll von Metaphern ist, dass die Metapher geradezu der Weg zu sein scheint, einer Sache philosophischen Ausdruck zu verleihen, fällt erst auf den zweiten Blick ins Auge. Poetisches und theologisches Reden hingegen scheinen sich besonders dadurch auszuzeichnen. Oftmals bleibt die Metapher ein blinder Fleck im Auge des Philosophen, soll er sich doch abstinenter von ihr halten, wie Berkeley es fordert. Und das würden alle wohl zu gerne erreicht haben. Der erste Blick nämlich gilt der Metapher selbst, die eine Bedeutung von einem Wortfeld in ein anderes überträgt, hinüberbringt und auf diese Weise einen Sinn aufscheinen lässt, und bei diesem Sinn bleibt man dann gemütlich sitzen.

Hans Blumenberg (1920-1996) und mit ihm der sogenannte iconic turn haben die Bedeutung der Metapher in der Philosophie für unsere Zeit besonders hervorgehoben, wie vordem Vico, Sulzer und Kant. Um die Metaphern zu lehren, gründete Blumenberg die sogenannte Metaphorologie. Sein Werk bringt vor allem die Metapher des Schiffbruchs ans Licht, ein

Bild, das das menschliche Dasein in der Hinsicht seiner Verlorenheit beschreibt, so in „Schiffbruch mit Zuschauer“ oder „Die Sorge geht über den Fluß“. Eine seiner Wurzeln geht auf den Stoiker Zenon von Kiton zurück. Das von Ralf Konersmann (*1955) bei der

WBG in diesem Jahr herausgegebene Wörterbuch der philosophischen Metaphern will der Herausgeber als Hommage an ebendiesen Hans Blumenberg verstanden wissen. In alphabetischer Reihenfolge werden Grundmetaphern der philosophischen Tradition von einer Vielzahl von Autorinnen und Autoren vorgestellt. So haben u. a. Theda Rehbock und Nele Schneidereit von der TU Dresden zu „Pflanze“ einen Artikel verfasst, in dem sie zeigen, dass diese Metapher als absolute nicht nur für Metaphysik, Naturphilosophie und Anthropologie Relevanz besitzt, sondern auch das Denken selbst zu



strukturieren ermöglicht (arbor porphyriana) und als Bild für historische Prozesse verwendet wird. (S. 261–274) Auch in den anderen Aufsätzen erfährt man jeweils etwas über die Breite des dargestellten Bildes und über seinen Ort in der Geschichte. Darüber hinaus führt eine Vielzahl an Literaturhinweisen weiter. Der Leser kann sich ein Bild davon machen, welche Metaphern primäre Wortfelder in der Philosophie eröffnen, es werden z. B. „Grenze“ und „Licht“, aber auch „Sehen“, „Streiten“ und „Übergang“ vorgestellt.

Ein Wörterbuch der philosophischen Metaphern kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, weil diese je unmittelbar aus der Lebenswelt des Menschen entstehen, so wie Husserl sie begreift. Interessant wäre die Frage, welche Lebenswelten dabei in die philosophische Sprache besonders Eingang gefunden haben, und welche eher Randphänomene blieben. So finden in das Wörterbuch so urmenschliche Bilder wie ‚Wickeln‘ oder ‚Füttern‘ und ‚Stillen‘ keinen Eingang, und zwar deshalb, weil sie tatsächlich in der Philosophie nicht verwendet wurden. Ebenso sucht man vergeblich nach ‚Weinen‘, ‚Träne‘ und ‚Lachen‘. Dies ist ein ungeschriebenes Buch, das sich im geschriebenen darstellt. Es ließe sich ebenso herausarbeiten, wann und wo welche Metapher besonders gepflegt wurde, und zu welcher Philosophie dies führte.

Exemplarisch sei hier aus den beschriebenen Metaphern der Beitrag der romanischen Philologin Patrizia Oster genannt, die nicht nur hier dem Schleier nachgeht.¹ Sie bezeichnet ihn im elementaren Sinne als Anschauungsform. „Der Blick auf den Gegenstand bricht sich an dem Widerstand seiner Textur und erschafft ein Bild aus Wahrnehmung, Wahrnehmungsirritationen und imaginären Supplementen entzogener Wahrnehmung.“ (S. 331, Sp. 2) Dabei stellt sich die Frage, wie denn mit dem Schleier umgegangen wird, ist er ein textiles Gewebe, das zur Verhüllung oder gar zur Enthüllung dient? Ob sich damit erotische oder religiöse Bildphantasie beschäftige, es handle sich in jedem Fall um ein Faszinosum.

Die Autorin weist auf die Webkunst als Bild für die Schreibkunst hin. Der Schleier könne als Bild für den Text und seine Aktualisierung durch den Leser interpretiert werden. (S. 332, Sp. 1)

Der Schleier sei erstens eine anthropologische Anschauungsform, die etwas über das Verhältnis des Menschen zur Gottheit ausdrücke, und darüber, wie sich Anwesenheit und Abwesenheit, Verbergung und Offenbarung zueinander verhielten. (S. 332, Spalte 1) Die Begriffe *velatio* und *relevatio*, die für Judentum und Christentum eine entscheidende Rolle spielen, werden hier genannt. Zweitens sage der Schleier etwas über die Textualität des Textes selbst aus, der in der Literatur als Verschleierung und Entschleierung gleichermaßen geschrieben werde. (S. 333, Sp. 1) Oster geht hier auch auf Jean Starobinskis Rousseaulektüre ein.² Drittens entfalte sich das Bild des Schleiers in den Werken der europäischen Literatur jeweils der Zeit entsprechend. (S. 335, Sp. 1) Anders sei das für Dante, anders für Petrarca, anders für Torquato Tasso.

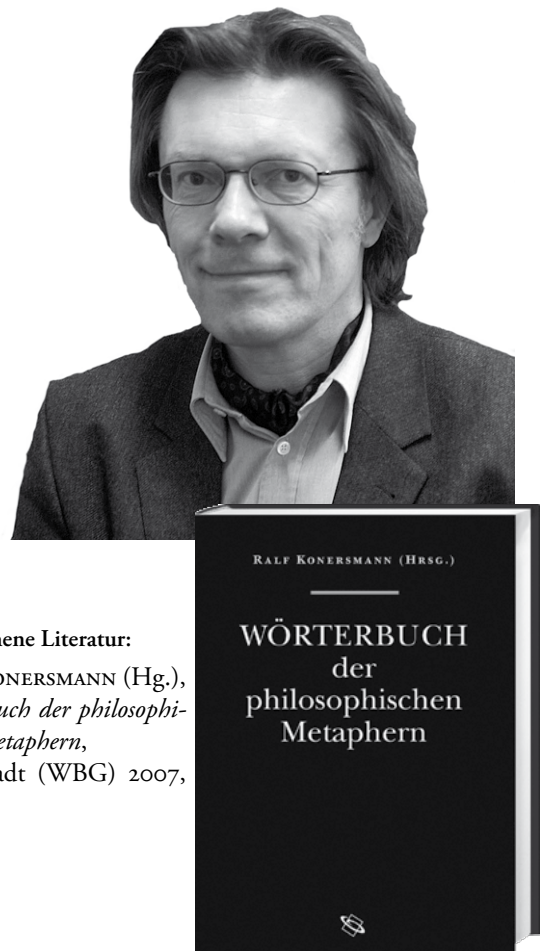
Die Formulierung, die nicht nur der besprochenen Metapher des Schleiers einen bevorzugten Platz gibt, sondern nach der Bedeutung der Metapher in der Philosophie selbst fragt, hatte Kant in einer Kritik an Herder geäußert: „ob nicht statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und

Besitzungen von beiden völlig verrückt seien, und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer *Vertugade* zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimern zu lassen.“³ Und diese Frage, ob die Metapher den Gedanken verstecke, oder ob sie ihn hervorschimern lasse, die wird in Konersmanns Wörterbuch mit der ihr zukommenden Lust gestellt.

Resümierend kann man sagen, dass ein Nachschlagewerk entstanden ist, das erstmals die wesentlichen Metaphern der Tradition benennt und das sich darüber hinaus nicht zuletzt durch die Vielzahl der daran Beteiligten sowohl durch Plastizität als auch durch wissenschaftliche Fundierung auszeichnet; und das Wesentliche: das zum Fragen Anlass gibt.

Anmerkungen

- 1 So auch: PATRICIA OSTER, *Der Schleier zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung*, in: Assmann, Aleida und Jan (Hgg.), *Schleier und Schwelle* Bd. II, München 1998, S. 235–252.
- 2 JEAN STAROBINSKI, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, München/Wien 1988.
- 3 IMMANUEL KANT, *Rezensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: AA Kant, Bd. 8, S. 43–66, hier: S. 60.



Besprochene Literatur:

RALF KONERSMANN (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt (WBG) 2007, 612 S.

III. TAGUNGSBERICHTE

Was geschieht, wenn die Theodizee-Frage verstummt?

Positionierung im Rahmen der 3. Netzwerktagung „Diskurse angesichts des Bösen“

(23. – 25. September 2007 auf Burg Rothenfels / Main)

René Kaufmann M.A.

Im September dieses Jahres tagte zum dritten Mal das interdisziplinäre Netzwerk für Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler „Diskurse angesichts des Bösen – Transformationen der Theodizeefrage“ auf Burg Rothenfels am Main. Ausgehend vom – teils desillusionierenden, teils ein zugespitztes Problembewusstsein in der fraglichen Problematik widerspiegelnden – Befund, „dass es auf die Theodizeefrage keine befriedigende oder gar zwingende Antwort gibt“, sollte der Bedeutung eines damit möglicherweise einhergehenden Verstummens und Ausbleibens der Theodizeefrage nachgegangen werden.

In philosophischer Hinsicht standen dabei folgende Leitfragen im Mittelpunkt. Konsequenzen: *Welche Folgen hat das Verstummen der Frage?* Adressat/Angeklagter/Angefragter: *Wer wird angesichts des Leidens befragt, wenn Gott damit nicht mehr in Verbindung gebracht wird?* Sinnfrage und Überwindungsperspektive: *Wird überhaupt noch nach dem Sinn und der Überwindung des Leidens und des Bösen gefragt?* Bedeutung des Befundes: *Und wenn nicht: Was bedeutet dies, wo doch Leid und Bosheit weiterhin begegnen?* Doch auch in einer stärker systematisch-theologischen Perspektive stellten sich dabei fundamentale Anfragen, wie: *Welche Möglichkeiten und Unmöglichkeiten gibt es noch, wenn die Frage nach Gott angesichts des Leidens nicht mehr gestellt wird, die biblische Botschaft zu Gehör zu bringen? Wie können die biblischen Antwortversuche, Klagen und Bekenntnisse in die heutige Debatte eingebracht werden?* Nachfolgende Zeilen geben die religionsphilosophische Positionierung des Autors zu dieser Frage-Vorgabe wieder.

Wenn wir die Frage so stellen („Was passiert, wenn die Frage als Frage nicht mehr gestellt wird?“), dann gehen wir einen Schritt zurück: zurück von der Perspektive der Antworten zur Ebene der Frage. Die Frage so zu stellen, bedeutet also einen Rückgang und eine Verschiebung des Fokus von den Antworten zu den Fragen selbst. D. h. wir diskutieren hierbei gar nicht mehr die Stichhaltigkeit von Antwortargumenten auf die Frage, sondern wir gehen – gut philosophisch – kritisch unterscheidend und nach den Voraussetzungen fragend einen Schritt zurück und fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit zu einer Antwort zu kommen. Und eine solche erste Bedingung ist natürlich das Stellen und Bewusstwerden der Frage selbst.

In diesem transzendentalen Duktus fortfahrend eröffnet sich eine weitere, noch tiefer ansetzende Möglichkeit: die Nachfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit die Frage als Frage überhaupt zu stellen. Von diesen Bedingungen der Möglichkeit des Fragens käme man vielleicht auch zu einer Erhellung dessen, was geschehen muss, wenn die Frage als Frage nicht mehr gestellt wird. Oder man könnte sensibel dafür werden, inwiefern sie nur scheinbar nicht gestellt wird. Auch könnte evtl. dargelegt werden, von welchen Erwartungen, von welchen Prämissen man lassen muss, um sich der Frage zu entledigen?

Auch wenn man die These vom Verstummen der Frage nicht teilt, so wird dennoch aufgrund des regressiven Charakters der so vorgegebenen Leitproblematik ein anspruchsvolles und

erhellendes Fragen angestoßen. Dieser Tendenz zu regressiv-transzendentalen Analysen im Rahmen der Theodizee-Problematik verdankt sich auch die nachfolgende (wenn auch der Leitproblematik widersprechende) These.

In den klassischen Theodizee-Problemstellungen scheinen zumindest zwei Fragen eng miteinander verbunden: (a) die Frage nach dem Sinn und (b) die Frage nach Gott. Deren Bindung kann aufgebrochen werden. Anstelle Gottes können andere Trägergrößen eingetragen werden (z. B. die menschliche Vernunft selbst; was dann allerdings zur Ratiodizeefrage führt). Meine These zur Ausgangsfrage lautet daher: *Selbst wenn die Frage in ihrer Form als Theodizee-Frage verstummt, so wird sie doch in transformierter Gestalt noch immer gestellt!*

Hinter dieser These verbirgt sich im Kern ein eigener strukturentorientierter Zugang und problemgeschichtlich interessierter Frageansatz zur Theodizee-Problematik (i.w.S.). Dieser sieht in der Theodizee-Frage eine Ausdrucksgestalt einer fundamentalen Problematik, die jedoch problemgeschichtlich Modifizierungen aufweist. Dabei halte ich in (religions-)philosophischer Perspektive die Modifikation der Problematik zur Ratiodizee-Problematik für das inzwischen erreichte und notwendig zu berücksichtigende Problembewusstsein.

Nachfolgend möchte ich die Leitproblematik in zwei Zusammenhängen bedenken und als Frage umformulieren: (A) In einem ersten Schritt soll die Eingangsthese dargelegt und damit deutlich gemacht werden, inwiefern der Leitproblematik und deren zugrunde liegender Diagnose zu widersprechen ist. (B) In einem zweiten Schritt soll andererseits auch auf Aspekte der Leitproblematik eingegangen werden, welche diese wiederum legitimieren: Dies, indem deutlicher den mit dieser Ausgangsfrage mitschwingenden Wertungen nachgegangen wird. Letztlich steht bei diesen Annäherungen immer eine Frage im Hintergrund: *Wonach fragt eigentlich die „Theodizeefrage“ (i.w.S.)? Und: Was bedeutet es, wenn diese grundsätzliche Frage nicht mehr als fragwürdig erscheint?*

(A) Von der Theodizee zur Anthropodizee und Ratiodizee

Vergewissern wir uns in einem ersten Schritt noch einmal – in struktureller Hinsicht – der prinzipiell möglichen Formen der Beantwortung der Theodizeefrage. Deutlich ist, dass sich diese Antworten als Modifikationen der Frage verstehen lassen: *Welche grundsätzlichen, prinzipiellen Formen der Modifikationen der Frage gibt es also?* Von Kants Gerichtsprozessmetapher² herkommend legt sich eine Strukturierung derselben anhand des Modifikationsmusters der am Gericht Beteiligten nahe. D. h. sämtliche Lösungen lassen sich über die jeweiligen Modifikationen (a) des Angeklagten, (b) des Anklägers und (c) der Anklagepunkte strukturieren. Auf eine ausführliche Darstellung dazu muss an dieser Stelle verzichtet werden. Stattdessen soll vorerst allein die Möglichkeit, die Angeklagtenvariable zu modifizieren, näher betrachtet werden, um die Eingangsthese

(„Die Frage wird weiterhin gestellt, auch wenn sie in Gestalt der Theodizeefrage verstummt!“) zu begründen.

Anthropodizee

Zu den prinzipiellen Möglichkeiten, die Theodizeefrage mittels einer Modifikation des Angeklagten zu beantworten, gehören auch die Transformationen der Problematik zur *Anthropodizee*- und zur *Ratiodizee*-Problematik. Hierbei wird also nicht mehr Gott, sondern der Mensch oder seine Vernunft als verantwortlich für das Leiden und Übel auf die Anklagebank gesetzt.

Betrachten wir kurz die *Transformation von der Theodizee zur Anthropodizee*: Die diesbezüglichen Theodizeen bedienen sich jener Argumentation, welche eine Rückführung und (theodizeeauflösende) Reduzierung des (problematischen) „malum“ auf das „malum morale“ betreibt. Eine solche Argumentation, die beim freien Willen des Menschen als Ursprung des (moralischen) Übels ansetzte, findet sich bereits bei Leibniz.

Die wesentliche Frage innerhalb der Theodizee-Problematik: als Frage nach dem Ursprung des Übels und Bösen in der Welt (danach, wer die Schuld am Übel in der Welt trägt? Wer dafür verantwortlich ist?), wird hier *zulasten des Menschen* entschieden. Denn der Mensch in seiner Freiheit, in seiner freien Entscheidung zum Guten wie auch zum Bösen wird hierbei als Ursprung des Bösen und Urheber des Leidens betrachtet (und Gott insofern davon entlastet). Der Mensch selbst ist für das Übel verantwortlich zu machen und muss nunmehr selbst als Angeklagter hinsichtlich der Übel gerechtfertigt werden. Es findet hierbei also eine Modifizierung im Moment des Angeklagten statt; im christlichen Verständnis sogar eine Umkehrung der Ankläger-Angeklagten-Konstellation. Die Entlastung (Rechtfertigung) Gottes geschieht durch die Belastung des Menschen. Aus einer so erlangten Rechtfertigung Gottes (Theodizee) resultiert also eine neue Problematik, die Aufgabe einer anderen Dizee, nämlich die einer „Anthropodizee“.

„Ratiodizee“ – Zur Aktualität der Problematik

Es lässt sich nun aber im Verlaufe der Fragestellungen und der Problemgeschichte noch eine weitere Steigerung in diesem Transformationsprozess in Hinblick auf den Angeklagten feststellen. Das ursprüngliche Unternehmen einer Theodizee vermag sich dabei (nicht nur zur Anthropodizee sondern) letztlich sogar zum paradoxen Unterfangen einer Problematik, die ich (mangels anderweitiger terminologischer Vorgaben) „*Ratiodizee*“ nennen möchte, wandeln.

Einem *entschränkteren Verständnis* von Theodizee stellt sich diese genau dann als Ratiodizee dar, wenn innerhalb solcher Sinnstiftungsbemühungen bezüglich irdischen Leidens deren letzte Instanz, das Medium jeglichen menschlichen Sinnstiftungs- und Rechtfertigungsunterfangens, also die menschliche Vernunft selbst als mitschuldig erkannt und angeklagt wird. Das ist wohl die radikalste Transformierung der neuzeitlichen Problemstellung und Frage nach Leid, Übel und dem Bösen, in welcher der Verteidiger selbst von der Ankläger- auf die Angeklagten-Bank gerät.

Man erinnere hierbei, dass mit Kant das (neuzeitliche) *Theodizeeunterfangen als explizites Unternehmen der menschlichen Vernunft* bestimmt wird. Die Theodizee scheint also konstitutiv mit der neuzeitlich aufbrechenden *Vernunftautonomie* und dem aufklärerischen *Vernunftoptimismus* verbunden zu

sein. Was nun aber, wenn dieser Vernunft ihre Göttlichkeit abhanden kommt? Was, wenn diese Vernunft mehrere Male gedemütigt wird und ihrer absoluten Rolle fraglich wird? Was, wenn neben Kopernikus, Darwin und Freud auch noch Auschwitz tritt? Was, wenn das „Ganze [...] das Unwahre [ist]“³?

Mit diesen Fragen berührt man die *rationalitätskritischen Positionen des 20. Jahrhunderts*. Das heißt, ich denke dabei vor allem an Heideggers späte Schriften, an Adornos Forderung nach einer Aufklärung der Aufklärung oder an seine desillusionierten, rationalitätskritischen Bestandsaufnahmen in der „Negativen Dialektik“.⁴

Exkurs: Kritik der technisch-instrumentellen Rationalität

Insbesondere seit den zwanziger und dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts wird das kritische Augenmerk verstärkt auf Erfahrungen mit der Technik gerichtet, welche die gefährliche „(Eigen-)Dynamik der technischen Mittel“ zum Ausdruck bringen. Daraus entspringt die brisante Diagnose und technik- wie kultur- und rationalitätskritische Grundüberzeugung, dass nunmehr nicht länger die Menschen über die von ihnen geschaffene Technik verfügen und herrschen, sondern vielmehr sie selbst inzwischen von ihren eigenen Machwerken beherrscht werden.⁵ Oswald Spengler diagnostizierte: „Die Schöpfung erhebt sich gegen den Schöpfer. [...] Der Herr der Welt wird zum Sklaven der Maschine.“⁶

Die Rückwirkungen der technischen Mittel auf die ihnen ursprünglich vorausgehenden Zwecke und die hierbei zwecksetzende menschliche Vernunft werden nun in einem nicht mehr tolerierbaren, Maß sprengenden und pathologischen Ausmaße erfahren: Die Mächte, die der Mensch rief, die er erzeugte, zu kontrollieren glaubte, diese Mächte wirken nunmehr auf ihn zurück, üben einen Zwang auf ihn aus und gewinnen so ihrerseits Macht über ihn.

All dies verweist auf die dunklen Rückseiten und Begleitscheinungen einer bloß instrumentellen Imperativen folgenden Rationalität. Rationalität in dieser reduzierten Gestalt – als verabsolutierte „instrumentelle Rationalität“ – stellt nunmehr den Horizont für eine neue, aktuelle Problemlage in Sachen „allgemeiner, entschränkter Theodizeefrage“ dar. Meine These lautet daher: *In Gestalt der Ratiodizee stellt sich für das 20. und 21. Jahrhundert das erreichte, zugespitzte Problembewusstsein dar.*

Damit hat sich rein äußerlich die gleiche Situation, wie sie uns in der Kantschen Definition begegnete (und wie dieser sie ja aufgrund der erkenntnistheoretischen Einwände ablehnen musste) wieder eingestellt. Das heißt, die menschliche Vernunft ist sowohl Ankläger, Verteidiger, Richter wie auch Angeklagter. Nur dass die menschliche Vernunft nunmehr den Angeklagten nicht stellvertritt, sondern tatsächlich in eigener Sache vor (ihrem eigenen) Gericht steht.

Die Kritik, die bei diesen Autoren an der Rationalität selbst geäußert wird, führt wohl ins Schwierigste und Problematischste, denn die Kritik und die Suche nach Verbesserungen, nach Auswegen aus dem Kritisierten verbleibt ja auf das Medium des menschlichen Denkens verwiesen, und damit auf das ursprünglich Kritisierte. Es tut sich damit ein Paradox auf. Wichtig hierbei ist vor allem, dass ihre Kritik auch die Theodizee-Problematik fundamental berührt und in Mitleidenschaft zieht. Sie öffnet den Blick für eine neue Sicht auf

dieses Unterfangen, darin so etwas wie deren „transzendente Voraussetzungen“ selbst fragwürdig werden, darin sich die Theodizee- zur Ratiodizee-Frage wandelt.⁷

Im aktuellen und zugespitzten Problembewusstsein (*Ratio-Dizee-Frage*) berührt die Theodizee-Thematik spannende philosophische Fragen wie z.B.: *Inwieweit Antworten und Klärungen im Horizont der Vernunft, mit Mitteln der Vernunft zu erwarten und zu erlangen sind, obwohl und trotzdem an der Vernunft selbst leiderzeugende und übelperpetuierende Tendenzen diagnostiziert und kritisch vermerkt wurden* (*Teufelskreislauf*).

Damit berührt man auch die Frage: *Inwieweit das Denken – in Gestalt einer spezifisch reduzierten Form der Rationalität als auch die philosophische Reflexion allgemein – überhaupt dazu in der Lage ist, das konkrete menschliche Leiden angemessen zu erfassen?*²⁸

(B) Liquidieren, Auflösen und Offenhalten – Zwischen Verstummen und Aufrechterhalten der Frage

Spannend ist im hiesigen Zusammenhang nunmehr die Frage: *Welche der Modifikationen der Frage liegen dann näher (oder ferner) an einem Verstummen der Frage?* Nachfolgend sollen in diese Spannweite drei Positionen eingetragen werden.

Es ist hierbei zwischen drei grundsätzlichen Umgangsformen mit der Frage zu differenzieren, welche das Feld zwischen dem *Beantworten* der Frage einerseits und dem *Nichtbeantworten* der Frage andererseits strukturieren.

(1) Liquidierungen der Frage: Über ein Verstummen hinaus gehen (religionsinterne wie -externe) Positionierungen zur Problematik, die aufgrund ihrer Argumentationen letztlich gar keine Frage mehr als sinnvolle aufkommen lassen und daher als „Liquidierungen“ der Problematik gelten dürfen. So benutzen beispielsweise atheistische und religionskritische Vertreter die Diagnose eines beständigen Scheiterns der Theodizeeversuche als „Anti-Gottesbeweis“ (A-Theologian). Ebenso setzen natürlich erkenntnistheoretische Einwände gegenüber metaphysischen Spekulationen an der Basis der Problematik an und lassen aufgrund abschlägiger Befunde keine Frage mehr aufkommen. Hinzu treten Positionen, die Rechtfertigungsversuche aufgrund spezifischer Leiderfahrungen ablehnen.

Hierbei kommt es also zu einem *Nichtbeantworten* der Frage in dem Sinne, dass auch die Frage selbst als sinnlos beurteilt und damit zugleich disqualifiziert wird. D.h. also, dass die Problematik insgesamt aufgehoben wird, bevor es intern zu einer Beantwortung kommt.

(2) Frage-auflösende Antworten: Diesem Nichtbeantworten stehen scheinbar Positionen, die auf ein *Beantworten* der Fragen hinauslaufen, diametral gegenüber. Deutlich realisiert werden sollte in diesem Zusammenhang aber, dass auch die abschließende Beantwortung, d.h. die vollständig geleistete Theodizee zu einer Aufhebung der Frage und Auflösung ihrer Fraglichkeit führt. D.h. in dem Moment, wo es zu dieser auflösenden, abschließenden Beantwortung der Frage kommt, findet eine Aufhebung der Frage als Einsicht in die Sinnlosigkeit der Frage statt: denn wenn es eine abschließende Antwort auf die Frage gibt, ist es sinnlos, diese Frage weiterhin zu stellen.

Es wird deutlich, dass sowohl die *Disqualifikation* der Frage als auch das *abschließende Beantworten* der Frage, dass beide Umgangsmodi auf eine Aufhebung und Disqualifikation der Frage, also auf ihr Verstummen hinauslaufen. Diese beiden Positionen markieren also exemplarisch den Pol des Verstummens der Frage.

(3) Offenhalten der Frage: Strukturell bleibt allein die Position, die von der Ambivalenz des *Nichtbeantwortens* der Frage beim gleichzeitigen *Festhalten* an der Frage gekennzeichnet ist. Gegenüber den ersten beiden Alternativen dürften am ehesten jene Positionen, die so (begründeterweise) ein Offenhalten der Theodizeefrage favorisieren, in der Lage sein, ein solches Verstummen zu vermeiden. D.h., allein die *Position, welche die Frage zwar nicht beantwortet, aber zugleich am Wert der Frage festhält*, kann ein Verstummen der Frage vermeiden. Wobei dieses Offenhalten nicht oder nicht allein aus der Einsicht in die Nichtlösbarkeit und Un-Beantwortbarkeit der Frage resultiert. Es gilt diese Position eigens in den Blick zu nehmen, weil diese Position mit dem Festhalten an der Frage zwei weitere bedeutsame Aspekte miteinander verknüpft:

(3.1.) Sie weiß einerseits um die *Gefährlichkeit abschließender Antworten*: wie sie z.B. in einen *Zynismus im Hinblick auf den Leidenden* entarten können; in einen Zynismus in Hinblick auf den Leidenden, insofern sie von einer allgemeinen, abstrakten Position her meinen, Sinnstiftungsbemühungen bzgl. des Leidens zu liefern – dabei aber den Blick auf das individuelle, existentielle Leiden verlieren. Aus der Einsicht in diese gefährlichen Tendenzen und Potentiale abschließender Antworten kommt es also zum Plädoyer für ein Offenhalten der Frage.

(3.2.) Daneben gibt es aber andererseits ein solches Plädoyer, was (nicht aufgrund des Zynismusverdachts argumentiert, sondern) eine andere Stoßrichtung verfolgt, nämlich mittels eines *Festhaltens am Wert des Frageauslösenden*: also an den durch die empirischen Leiderfahrungen infragegestellten (Sinn- und Wert-) Erwartungen. Dieser Punkt soll nachfolgend eigens betrachtet werden.

(C) Vom Wert des Fragens

Neben diese wertfreien und neutralen allgemeinen formal-systematischen und strukturellen Überlegungen und Darlegungen sollte auch eine Reflexion treten, die diesen wertenden Aspekt thematisiert, der in der Ausgangsfrage mitschwingt. *Was ist mit diesem „wertenden Aspekt“ gemeint?*

Diese Rede rekurriert auf einen Unterschied zur neutralen-wertfreien systematisch-formalen Analyse. Statt dieser gilt es auf die nicht neutralen, nicht wertfreien Dimensionen und Motivationen der Fragestellungen zu achten. *Was schwingt also an Wertung mit, wenn wir uns die Problematik vor Augen führen: Was geschieht, wenn wir uns die Theodizeefrage nicht mehr stellen? Inwiefern schwingt hierbei eine Wertung mit?* Eine Wertung, welche man auch als Wert des Fragens formulieren könnte: *Welcher Wert aber steckt im Fragen, im Festhalten an der Frage? Inwiefern also ist es ein Wertverlust, wenn die Frage nicht mehr gestellt wird? Welche Bedeutungen hat die Theodizeefrage?*

(1) ‚Wert des Fragens‘ meint in diesem Zusammenhang scheinbar auch ‚Wert der Revolte‘, der ‚Rebellion‘, der ‚Kla-

ge', der Wert und das Gut eines ‚Bewussthaltens des Anstößigen als Anstößigen‘.

(2) Dieser Werte geht scheinbar verlustig, wem die Sensibilität für das Anstößige verloren geht? Konkret sind es vor allem: (a) der ‚Wert der Leidenssensibilität‘ einerseits, als Bedingung der Möglichkeit auch solidarisch helfend einzugreifen, als auch (jenseits dieser praktischen Konsequenzen) in Hinblick auf den Menschen selber und sein Selbstverständnis (b) der ‚Eigenwert als Person‘ andererseits. Mit letzterem wird also postuliert, dass menschliches Selbstbewusstsein und das Erfassen des eigenen Wertes und der eigenen Würde auch daran gebunden ist, dass es seine Infragestellung durch das (sinnlose) Leiden wahrnimmt und als solche nicht hinzunehmende Infragestellung und Negation diagnostiziert und sich bewusst macht. Solches Fragen rebelliert insofern also für Humanität, indem es Inhumanität anklagt; es rebelliert für den Sinn, indem es den Unsinn diagnostiziert und nicht hinnimmt, indem es anklagt und Sinn einklagt.

Damit wird als Wert des Fragens ein nicht zu unterschätzendes und eignes in den Blick zu nehmendes Gut deutlich: ein Positives, eine Notwendigkeit am Fragen, am Wert des Fragens selbst festzuhalten, auch wenn gleichzeitig bewusst ist, dass es auf diese Fragen keine abschließenden Antworten gibt. Und das scheint mir auch ein zentraler Referenzgrund für die in der Leitfrage mitschwingende Wertung zu sein: i.d. Sinne, dass ein Verstummen der Frage mit einem Verlust dieser Wertbezüge korrelieren würde.

Anmerkungen

- 1 MICHAEL BONGARDT (2007), ‚Was geschieht, wenn die Frage verstummt?‘ *Einladung zur 3. Tagung des Netzwerkes „Diskurse angesichts des Bösen“*. WWW: <http://www.theodizee.de/einladung3.pdf> (17-10-07).
Als einführende Literatur zur Theodizee-Thematik empfiehlt sich: (1) STEFAN LORENZ, Art. ‚Theodizee‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter u. K. Gründer, Bd. 10, Darmstadt 1998, Sp. 1066-1073; (2) CARL-FRIEDRICH GEYER, *Die Theodizee. Diskurs, Dokumentation, Transformation*, Stuttgart 1992; DERS., *Leid und Böses in philosophischen Deutungen*, München 1983; (3) HANS-GERD JANSSEN, *Gott-Freiheit-Tod. Das Theodizeeproblem in der Neuzeit*, Darmstadt 1993 (2.); (4) GERHARD STREMMINGER, *Gottes Güte und die Übel der Welt: das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992; (5) WILLI OELMÜLLER, *Theodizee – Gott vor Gericht*, München 1990; (6) FRIEDRICH BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 Bde., Wien 1952-59; (7) WALTER SPARN, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem*, München 1980 (Theologische Bücherei; 67; Studienbücher).
- 2 Vgl.: IMMANUEL KANT, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant*, Band XI, F.a.M. 1991, S. 103-124; hier: S. 105f.
- 3 THEODOR WIESENGRUND ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1969, S. 57.
- 4 Vgl. dazu: ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt a.M. 1969; DERS., *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1973; DERS./M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1997; MARTIN HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969; DERS., *Die Technik und die Kehre*, Tübingen 1962. Zur Kritik an der neuzeitlichen Rationalität mit Bezug auf die Theodizeethematik siehe auch: JANSSEN (1993), S. 176ff.

- 5 JOHANNES ROHBECK, *Technologische Urteilskraft. Zu einer Ethik des technischen Handelns*, Frankfurt a.M. 1993, S. 122.
- 6 OSWALD. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, S. 75.
- 7 Zum diesbezüglichen (Ratiodizee-)Diskurs müssten nun natürlich ausführlicher die Anklage der „Vernunft gegen die Vernunft“ und entsprechende Verteidigungsstrategien dargelegt werden. An dieser Stelle können nur einige argumentative Dimensionen angedeutet werden, die Gründe darlegen, warum die Vernunft selbst in Sachen Leid, Übel und Bösen auf die Anklagebank gerät, die also insofern die Ratiodizeefrage als Problematik (die Infragestellung der Vernunft als selbst leidverursachende) begründen:
- (1) Ein erster argumentativer Ansatz wurde bereits als Kritik an der vereinseitigten, verabsolutierten instrumentellen Vernunft angesprochen. Hierbei ist aber anzumerken, dass bei den hier relevanten Autoren (wie Heidegger und Adorno) die Kritik sich zum umfassenden Vorwurf gegen die Vernunftkonzeption des Abendlandes insgesamt steigert: insofern diese – durch antike Grundentscheidungen initiiert – einer solch reduktionistischen Tendenz folge, welche dann in der leiderzeugenden, destruktiven instrumentellen Vernunft des 20. Jahrhunderts voll zum Durchbruch gelangt sei.
- Daneben ist aber auch auf andere Formen der argumentativen Begründung des Ratiodizeeproblems zu achten:
- (2) Zu denken wäre hierbei beispielsweise an Gerd Neuhaus' Versuch, der in Hinblick auf die Genese des sittlichen Bewusstseins (der praktischen Vernunft) solche Korruptionen der (sittlichen) Vernunft einträgt: der also die „Geltung“ der Prinzipien einer (autonomen) praktischen Vernunft durch Hinweis auf ihre problematische „Genese“ infrage zustellen scheint und die „Theodizeefrage nicht nur als ein immanentes Problem des Glaubens bestimmt, sondern als ein strukturelles Problem der praktischen Vernunft.“ (GERD NEUHAUS, *Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage*, Freiburg-Basel-Wien 2003, S. 39.). Vgl. dazu auch: Ebd., S. 25-39, 62-73, 82-84; DERS., *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1994 (2.), S. 37-39, 60-62, 150-153.
- (3) Im theologischen Zusammenhang scheint der Anschluss an die Ratiodizeefrage weniger problematisch: kennt man hierbei doch eine Tradition der Kritik an einer sich völlig autonom und autark setzenden und damit von ihren (nicht selbst geschaffenen) Ursprüngen lösenden Vernunft: Man denke hierbei an Interpretationen des Sündenfallmythos (Baum der Erkenntnis), an Luthers „sola fide“ und seiner Rede von der „Hure Vernunft“, an kritischen Invektiven gegen eine „Hellenisierung des Christentums“ oder an das lebenslange Ringen des russischen Religionsphilosophen Leo Schestow (Vgl. DERS., *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, München 1994).
- Vgl. zum allgemeinen vernunftkritischen Diskurs: MICHAEL LANDMANN, *Anklage gegen die Vernunft*, Stuttgart 1976; DERS., *Entfremdete Vernunft*, Stuttgart 1975.
- 8 Es kann hier nur darauf verwiesen werden, dass inzwischen auch im Diskurs zur Theodizee sich die Einsicht in die Notwendigkeit der Ergänzung der theoretischen durch eine „praktische Theodizee“ durchsetzt: wie ganz allgemein schon immer neben das Denken und die Theoria weitere Bewältigungsstrategien und -dimensionen (Praxis und Affekt) hinzutreten. Zur Einsicht in die notwendige Erweiterung der theoretischen Bewältigung auf praktische und affektive Bewältigungsaspekte siehe: Paul Ricoeur, *Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie*, Zürich 2006, S. 52-55. Zur praktischen Theodizee vgl.: HANS-GERD JANSSEN, *Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee* (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 7), Münster u. a. (LIT) 1996.

„Das Böse“.

Philosophische Woche der Katholischen Akademie in Bayern (10. - 13. 10. 2007)

RENÉ KAUFMANN M.A.

Drei zentrale Ziele formulierte Prof. BRIESKORN (München) in seinen Einführungsworten zur diesjährigen „Philosophischen Woche“ der Katholischen Akademie in Bayern, welche sich der Thematik des Bösen widmete: Einerseits galt es, sich die ambivalente *Faszination des Bösen* bewusst zu machen. Zudem sollte ein Einblick in die *Tradition* des Diskurses über die Problematik des Bösen erfolgen. Über diese Heranführung an die traditionellen Antworten auf die zentralen Fragen nach dem Bösen (*Was ist das Böse? Woher kommt es? Warum gibt es das Böse?*) sollten zudem ein differenzierter Blick auf das Phänomen und Anstöße für weitere eigene Auseinandersetzungen und (nicht nur theoretische) Bewältigungsversuche gegeben werden.

Das Tagungsprogramm selbst sah dann dementsprechend ein breites Spektrum an interdisziplinären Thematisierungen vor: neben klassischen abendländischen Positionierungen aus der Antike, dem Mittelalter und dem Deutschen Idealismus wurden auch Ansichten des Hinduismus und (Mahâyâna)-Buddhismus vorgestellt. Und ebenso wurden die religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Perspektiven durch die psychiatrische Sicht auf das Böse ergänzt. Nachfolgend sollen die einzelnen Vorträge kurz resümiert werden:

Prof. Christoph HORN (Bonn) eröffnete den Reigen der Diskurse über das Böse mit einem zweiteiligen Vortrag, der sich einerseits Augustinus und dessen Bestimmung des Bösen als Mangelzustand (*privatio boni*) widmete,



sowie andererseits dessen großen Einfluss auf die Auseinandersetzungen der mittelalterlichen Philosophen mit der Problematik verdeutlichte: So sei zu konstatieren, dass Boethius, Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury, Peter Abaelard und Thomas von Aquin noch an zentralen augustiniischen Vorgaben festhalten und erst Wilhelm von Ockham hier einen Bruch einträgt. Dies, insofern letzterer – auf die Wahrung der vollen Bedeutung absoluter Allmacht Gottes beharrend – deutlich auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis verweist und aufgrund dieses Nichtwissens auch jeglichen Fragen und (menschlichen) Antwortversuchen die Basis entzieht.

Prof. Joseph SCHMIDT (München) ergänzte die Darstellung klassischer Positionierungen zur Problematik des Bösen in seinem Vortrag „Das Böse als spekulatives Problem – Hegel und Schelling“. Dabei lenkte er das Augenmerk weder auf die brisanten Ausführungen Hegels zur „Geschichte als eigener Theodizee“ noch auf Schellings Thematisierungen eines Bösen in Gott. Stattdessen stand die Vereinzelung (die verweigerte Aufhebung der egozentrischen Haltung) als Prinzip des Bösen sowie ‚das



Böse im trügerischen Gewand des Guten‘ im Vordergrund der Darstellung.

Vom Bösen sprach Prof. Thomas FUCHS (Heidelberg) im Sinne des destruktiven menschlichen Wollens und Handelns. Als Psychiater ging er v.a. dessen anthropologischen und psychologischen Grundlagen nach, stellte jedoch zugleich heraus, dass das Böse als solches keine psychiatrische Kategorie sei und sich daher auch nicht in den psychiatrischen Zugangsweisen erschöpfe.



In der Rolle als Psychiater obliege ihm jedoch vorerst nicht die moralische Bewertung menschlichen Handelns. Vielmehr interessieren ihn als solchen eher die anthropologischen, psychologischen und sozialen Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Destruktivität.

Dennoch verwehrt er sich gegen eine Auflösung des Bösen in ein bloßes Ursachen-, Faktoren- oder Bedingungsgefüge. In dieser Hinsicht setzte er sich kritisch mit traditionellen und gegenwärtigen (soziobiologischen und neurologischen) Erklärungsansätzen zum Bösen auseinander, welche von einer angeborenen menschlichen Neigung des Menschen zur Aggressivität ausgingen. Der Annahme eines solchen „natürlichen Aggressionstriebes“ widersprechend ließe sich stattdessen bereits auf der biologischen Ebene der Mensch als ‚zoon politikon‘ ausweisen – ließe sich also aufzeigen, ‚dass sich die Gattung Mensch durch einen grundlegenden Primat kooperativer Sozialität auszeichnet‘. Die gleichwohl destruktiven Tendenzen und Potenzen des Menschen bedürften einer eigenen, über das Biologische hinausgehenden Erklärung. Das Böse sei ganz und gar nicht biologisch determiniert.

Es erwächst erst aus der spezifisch menschlichen, geistigen Fähigkeit zur Negation und ruht mit dieser auf der (den Menschen auszeichnenden) „exzentrischen Position“ (Plessner), seiner Freiheit, seinem Selbstbewusstsein, seiner Reflexionsfähigkeit und Triebentkoppelung sowie der Offenheit seiner Vorstellungskraft (Phantasie). Diese den Menschen auszeichnenden Fähigkeiten stellen als ambivalente Begabungen die Bedingung der Möglichkeit zum Bösen (aber auch zum Guten) dar. Das Böse ist insofern eine mögliche Konsequenz der (zugleich auszeichnenden wie versuchenden) Freiheit und exzentrischen Positionalität des Menschen. Der Begriff des Bösen ist damit konstitutiv an die voraussetzende Willens- und Entscheidungsfreiheit gebunden: Ohne Freiheit mag man daher noch sinnvoll von Übel, Zweckwidrigem, Nachteiligem und Zerstörerischem sprechen, sinnlos aber wird ohne diese die Rede vom Bösen.

Für Prof. Fuchs erweist sich das Böse damit als unauflöslich mit den Polaritäten des menschlichen Seelenlebens verstrickt, mit seinen Widersprüchen, ja selbst mit den Bestrebungen

des Menschen zum Guten. Das Böse verläuft „quer durch jedes Menschenherz“. „Allmählich wurde mir offenbar“, – so zitierte er Solschenizyns Archipel Gulag – „dass die Linie, die Gut und Böse trennt, nicht zwischen Staaten, Klassen oder Parteien verläuft, sondern quer durch jedes Menschenherz. Selbst in einem vom Bösen besetzten Herzen hält sich ein Brückenkopf des Guten, selbst im gütigsten Herzen ein un-
einnehmbarer Schlupfwinkel des Bösen.“

Prof. BRÜNTRUP (München) nahm direkt Bezug auf die mit der Problematik des Bösen korrelierende Theodizeeproblematik. In seinen streng logischen und formalen Thematisierungen standen daher auch nicht die existentiellen Bewältigungen und Aufarbeitungen individuellen Leidens im Vordergrund. Stattdessen näherte er sich der Problematik in einer Ausdifferenzierung des Problems als logischem Aussagenkohärenzkonflikt zwischen zwei zentralen Aussagen: (1) Diese Welt ist die Schöpfung eines gütigen und gerechten, allwissenden und allmächtigen Gottes einerseits. (2) Es gibt Leid, Übel und Böses in dieser Welt andererseits. Beantwortet werden sollte nun die Frage, wie die gläubige Annahme eines allmächtigen und gütigen Gottes einerseits mit der Existenz des Bösen andererseits (logisch konsistent) zu vereinbaren ist – und dies im Rahmen des gegenwärtigen (analytischen) Metaphysikdiskurses.



In Referierung der Kerngedanken von Alvin Plantingas (einem Vertreter der „Free Will Defense“) „God, Freedom and Evil“¹ versuchte sich Prof. Brüntrop an einer Verteidigung der Vernünftigkeit des Glaubens. Dies, indem der aus der ungelösten Theodizeeproblematik sich speisende Vorwurf einer Unvernünftigkeit dieses Glaubens (John L. Mackie²) entkräftet werden sollte. Es sollte damit also eine „Theodizee“ im Sinne einer verteidigenden „Rechtfertigung Gottes“ und des Glaubens an diesen versucht werden. Dies, indem es galt, die Plausibilität der Annahme, dass die bestehende Welt (mitsamt und trotz ihrer Übel) die beste aller möglichen Welten sei, insofern zu „beweisen“, als dass die möglichen Einwände auf ihre Stichhaltigkeit und Geltung überprüft und förmlich widerlegt werden. Nicht der Beweis, dass es sich bei unserer Welt um die Beste aller möglichen Welten und Schöpfungen Gottes handele, sollte also erbracht werden, sondern nur die diesbzgl. Möglichkeit sollte expliziert werden. Nicht die Beweggründe Gottes, sondern dessen ‚mögliche‘ Gründe sollten dargelegt werden, um so die Plausibilität eines rational nicht widersprüchlichen Festhaltens am Glauben darzulegen.

Dass Prof. Brüntrop dabei die „Theodizee“ Leibniz‘ seinem Vorhaben einer ‚defensio‘ gegenüberstellte, dürfte auf einem Missverständnis der Leibnizschen Theodizee beruhen, welches leider die Rezeptionsgeschichte dieses Werkes auf unrühmliche Weise begleitet: Liest man nämlich genauer bei Leibniz nach, so stellt man fest, dass auch dessen Theodizee – aufgrund der Einsichten in die Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten – im Prinzip den Rahmen einer defensio nicht verlässt, also auch nicht beansprucht, die Beweggründe Gottes zu erkennen.

Im Zentrum der Ausführungen Brüntrops standen dann die „Allmacht“ Gottes, die Willensfreiheit des Menschen und das mit dieser ermöglichte Böse sowie das durch dieses Böse verursachte Leiden. Das Kernargument seiner Ausführungen ruhte dabei auf dem Freiheits-Begriff und lautet grob formuliert wie folgt: „Die wirkliche Freiheit des Menschen (als Freiheit zum Guten wie Bösen) setzt der Allmacht Gottes (logische) Grenzen.“ D. h., dass das Leiden am Bösen und das Böse einerseits auf die dafür verantwortlichen Menschen zurückgeführt wird, sowie andererseits, dass Gott, insofern er wirklich freie Wesen schaffen wollte, auch das Risiko ihres Freiheitsmissbrauchs (also der Wahl des Bösen) eingehen musste.

Soweit die defensio des Glaubens angesichts der Theodizeefrage. Allein, es stellte sich angesichts dieses Gewaltigen kein brausender Applaus ein: Dies lag nicht nur daran, dass es sich im abstrakten Gewand logischer Gleichungen vorstellte. Vielmehr stellten sich – obwohl Prof. Brüntrop meinte, damit ‚sei die härteste Nuss geknackt‘ – natürlich auch hier weitere Anschlussfragen ein, wie z. B.: Wie kann Gott nun aber gegen den Vorwurf verteidigt werden, dass er (als allwissender Gott) um die leidverursachenden Konsequenzen dieses Freiheitsmissbrauchs wissend dennoch dieses Risiko wählte?

Prof. Brüntrop zitierte Augustinus wie folgt: „Ein ungehorsames Pferd ist besser als ein bewegungsloser Stein“. D. h. also, eine Welt, in der durch Freiheit moralisch Böses möglich ist, sei besser als eine Welt, in der das nicht der Fall ist, weil es keine freien Geschöpfe in ihr gibt. Oder: das (höhere) Gut der Freiheit kompensiert das mit dieser Freiheit ermöglichte Böse und das damit gestiftete Leiden. Ein Wesen, das dagegen Protest und Widerspruch einlegt, würde gegen seine eigene Existenz, gegen sein Geschaffensein protestieren, würde also konsequenterweise zum abgründigen Urteil gelangen: Es sei besser nicht zu existieren als zu sein!

Nach Prof. Brüntrop betreten wir mit diesem Einwand den Bereich des Schweigens. Selbst Augustinus kompensations-theoretisches Argument, dass ein geringeres Übel um eines höheren Gutes willen zugelassen wird, scheint hier ja aufgrund der amoralischen Implikationen nicht zu greifen.

In drei Schritten näherte sich Prof. Ralf MIGGELBRINK (Duisberg-Essen) in seinem Vortrag „Seinsdefizit oder Freiheitstat. Die metaphysische Aufwertung des Bösen in der Theologie der Gegenwart und seine existentielle Entwertung“ der Tagungsproblematik.



Zuerst versuchte er sich dabei an einer positiven Relektüre und Aufnahme der klassischen ‚privatio boni‘-These, indem er deren argumentative Kraft darlegte sowie die Gründe dafür, warum diese These in der Neuzeit in die Krise geriet. Dann folgte – im Duktus der problemgeschichtlichen Nachzeichnung – eine Darstellung der (die Privationstheorie in der Neuzeit ablösenden) Lehre von der Willensfreiheit, also hier der bösen Willensentscheidung, sowie eine kritische Analyse ihrer Probleme. Dies, um sich schließlich an einer Vermittlung beider Ansätze zu versuchen: wobei Prof. Miggelbrink auf innovative Weise René Girards Theorie des mimetischen

Begehrens zur Deutung des in kommunikativen Strukturen sich konstituierenden Bösen aufgriff.

In seinem Vortrag „Ein Sündenfall in Gott als Ursprung des Bösen. Der gnostische Schatten in der Philosophie und Theologie“ zeichnete Prof. Peter KOSŁOWSKI (Amsterdam) verschiedene gnostische Theorien eines ursprünglichen, das Böse konstituierenden ontologischen Falles (als eines Falles und einer Entzweiung in Gott selbst) nach. Er verdeutlichte diese gnostischen Spuren und Schatten (eines fallenden und erleidenden Gottes) in der spekulativen Philosophie und Theologie beispielsweise im Platonismus und Neuplatonismus sowie im Dt. Idealismus. Kritisch machte Prof. Kosłowski dabei auf die Motive solcher ontologischen (und damit entmoralisierenden) Deutungen des Bösen und der Wirklichkeit aufmerksam: Korrelieren doch diese Deutungen mit dem menschlichen Bedürfnis, von der moralischen Verantwortung für uns selbst und für den Zustand der Welt entlastet zu werden. Dieses moralisch unzulässige Verlangen nach Verantwortungsentlastung erzeuge die – vom antiken Gnostizismus bis zum Hegelianismus reichenden – gnostischen Systeme. In der Konfrontation mit diesen gnostischen Schatten der spekulativen Philosophie und Theologie finde daher auch gleichsam eine Auseinandersetzung mit einem Schatten statt, den wir als denkende Menschen stets mit uns tragen: mit dem unzulässigen Wunsch nach Entlastung von eigener moralischer Verantwortung.

Prof. Johannes LAUBE (München) schloss mit seinem Vortrag „„Alles Böse nicht tun“ (Dhammapada, Buddha-Kapitel) den Reigen der Diskurse über das Böse mit einem Ausblick auf die Thematisierungen des Bösen im Hinduismus und Buddhismus.

In seinen Ausführungen zum Bösen im Buddhismus (v.a. Mahâyâna-Buddhismus) widmete er sich der Lektüre und Interpretation von (für das Problem des Bösen relevanten) Passagen aus dem Dhammapada. Von zentraler Bedeutung stellte er hierbei das Gebot „Alles Böse nicht tun“ heraus, welches sich auch im buddhistischen Katalog der Laster widerspiegle: Nicht töten; nicht stehlen; nicht die Ehe brechen; nicht lügen; sich nicht berauschen (nach: Sutta-Nipâta).

Für die Überwindung des Bösen sei eine Reinigung des Geistes von inneren und äußeren Behinderungen, welche die Erleuchtung (bodhi) behindern, notwendig: d.h. v.a. eine Reinigung von blinden Leidenschaften (klesha), die Leiden machen.

In der Analyse von Kerngedanken der buddhistischen Lehrer und Meister Dôgen, Shinran und Nichiren legte Prof. Laube deren gemeinsame Tendenz in der Deutung des Phänomens des Bösen dar: insofern diese nämlich die (scheinbar kontraintuitive) Einheit der Nirvana-Welt und der Samsara-Welt

bzw. die Einheit des Erleuchtungszustandes und des Bosheitszustandes aufzeigten: So sei – nach Dôgen – das Böse als Böses überhaupt nur vom Erleuchteten erkennbar wie diagnostizierbar und dabei zugleich aber auch nicht vollziehbar. Das Böse sei damit ein Ausdruck aus der Erleuchtung und über die Erleuchtung selbst. Vom Bösen wüsste nichts, wer nicht schon in gewisser Weise an der Erleuchtung Anteil hätte.

In seinen Ausführungen zum Bösen im Hinduismus widmete sich Prof. Laube der Lektüre und Interpretation von (für das Problem des Bösen relevanten) Passagen aus der Bhagavadgîtâ. Hierbei würden einerseits vor allem Karma und angeborene Ur-Unwissenheit als Verursacher des Bösen diagnostiziert. Zudem treffe man in den Texten auch auf die Vorstellung einer grundsätzlichen Ambivalenz des Handelns: da sich dieses Handeln (Karma) stets aus Gutem wie Bösem zusammensetze. Einerseits stelle das dharmagemäße Handeln das Gute und dementsprechend sein Gegenteil das Böse dar. Andererseits verstricke auch dieses (wie jedes) Handeln in den Handlungszusammenhang, und die Notwendigkeit des Handelns bringe damit auch die Unvermeidlichkeit des Bösen mit sich: der Tat an sich komme also bereits etwas Böses zu.

Es sei aber – neben diese das Handeln auszeichnende Ambivalenz und Polarität – auch auf eine Perspektive der Erlösung im Hinduismus zu achten. In der Referierung des Religionsphilosophen Sarvepalli Radhakrishnan verwies Prof. Laube auf hinduistische Vorstellungen einer Möglichkeit zur Aufhebung des Handlungszusammenhanges durch Nichtanhängen an die Welt und gläubiges Sich-der-Gottheit-Anvertrauen. Die Tat sei also v.a. deshalb böse, insofern sie von einer falschen Gesinnung getragen wird. Und eine Überwindung des Bösen sei insofern v.a. in Hinblick auf die das Handeln tragende Einstellung und Motivation zu suchen. Einzig das begierdelose, uneigennützig, in einer Haltung des Opfers vollzogene Handeln, als ein an sich selbst und in seinen Früchten nicht anhängendes, unbedingtes, freies, wunschloses Handeln erlaube eine Durchbrechung und Aufhebung des Karma-Zusammenhanges: Erlösendes, sich nicht im Bösen verstrickendes Handeln habe also als dharmagemäßes und im Geist des Opfers vollzogenes Handeln zu geschehen.

In religionsphilosophischer und –vergleichender Perspektive berührte Prof. Laube damit einen ungemein spannenden Diskurs, der seit einigen Jahren über den topos der „reinen Gabe“ disziplinenübergreifend in den Geisteswissenschaften geführt wird: D.h. für diesen Gabe-Diskurs dürfte die Aufnahme des durch Prof. Laube thematisierten Opfer-Paradigmas im Hinduismus fruchtbare Anregungen und Auseinandersetzungen versprechen.

Anmerkungen

- 1 ALVIN PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*, London 1975.
- 2 JOHN L. MACKIE, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985. Hierzu v.a.: Kapitel 9: *Das Problem des Übels*, S. 239–281. (Engl. Original: *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*, Oxford 1982.)

(Anmerkung der Redaktion: Für die freundliche Bereitstellung der Photographien danken wir der Katholischen Akademie in Bayern sowie Frau M.A. Susan Gottlöber.)



„Westliche Moderne, Christentum und Islam: Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen“.

Fachtagung der ARGE „Politik, Religion, Gewalt“ der ÖFG (14.-16. Juni 2007)

SUSAN GOTTLÖBER M.A.



Für jeden Geisteswissenschaftler, der schon einmal über den Vorwurf des Rückzuges aus der Welt in Zorn geraten ist, war die an der theologischen Fakultät Innsbruck von der ARGE „Politik, Religion, Gewalt“ einberufene Fachtagung „Westliche Moderne, Christentum und Islam: Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen“ ein wohlthuender Gegenbe-

sorge für eine äußerst kontroverse Diskussion, in deren Zentrum die Frage stand, inwiefern diese Verflechtung von Politik und Moral/Religion zur Konfliktregelung beitragen könne oder (wie Otto Kallscheuer anmerkte) ob nicht gerade diese Verflechtung ein Rückzug von liberalen Vorgaben sei und die derzeitigen Krisen eher verschärfe statt sie zu lösen.

Gewalt und Religion

Der Zusammenhang von Gewalt und Religion stand im Mittelpunkt des ersten Themenkomplexes am Freitag. Eröffnet wurde er von dem Theologen *Arnold Angenendt* (Münster) mit einem Vortrag zum Thema „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden: Missionsauftrag zwischen Friedensstiftung und Eroberung“, in welchem Angenendt christliche Toleranz in der Geschichte im Spannungsfeld kirchlicher und weltlicher Macht analysierte. Darauf folgend widmete sich *Thomas Scheffler* (Kopenhagen) einem besonders sensiblen und aktuellen Thema: „Kränkung und Gewalt: Beleidigung und Blasphemie als interreligiöses Sicherheitsrisiko“. Scheffler entwickelte die Überlegung, die Asymmetrie zwischen verbaler Äußerung und der Antwort Gewalt, wie sie u. a. im Karikaturenstreit im Februar 2006 zu beobachten war, werde durch die bisher bestehenden Theorien nur unzureichend erfasst: Sowohl die These eines Minderwertigkeitskomplexes der muslimischen Gesellschaft (so vertreten von dem Islamexperten Bernard Lewis), als auch die einer Gewaltfundierung in der Theologie des Islam *per se* oder den eher soziologisch orientierten Instrumentalisierungstheorien wiesen zu große Lücken auf, um das Phänomen umfassend zu klären. Vielmehr sei die ausgesprochen hohe Empfindsamkeit, mit der schon im Koran auf Spott reagiert werde und die sich durch die ganze Geschichte des Islam ziehe, ein Verweis auf eine ausgeprägte Sensibilität für verbale Beleidigungen. Eine derartige Sensibilität sei nun aber hauptsächlich in schwach entwickelten Gesellschaften zu beobachten, in welchen sich ein starkes Krisenbewusstsein mit ausgeprägter Gruppenzugehörigkeit verbindet (so wie es u. a. im arabischen Raum der Fall ist). In derartigen Konstellationen ist die Identitätsausprägung in der Regel eng gekoppelt an ein starkes Ehrempfinden, so dass verbale Aggression als Bedrohung dieser Identität empfunden wird, was wiederum gewaltvolle Reaktionen nach sich zieht.

Auch hier zeigte die nachfolgende, zum Teil äußerst emotionale Diskussion, für wieviel Spannungen dieses Thema selbst auf diesem hohen akademischen Niveau sorgte.

Nach dem Beitrag *Sibylle Auers* (Innsbruck) zu Gewaltstrukturen in der Aderl von Rinn-Erzählung entwickelte dann der Innsbrucker Theologe *Wolfgang Palaver* in seinem Vortrag „Im Zeichen des Opfers: Die apokalyptische Verschärfung der Weltlage als Folge des Monotheismus“ die Theorie einer Kultur der Vergebung als Ausweg aus einer Opferkultur, die anklagend ihr eigenes Opfer zum Kult erhebt und damit jede Vergeltungsmaßnahme rechtfertigt.

Hintergrund:

Die 2007 ins Leben gerufene Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“ entstand vor dem Hintergrund, im akademischen Bereich interdisziplinär auf die Herausforderung von religiösem Fundamentalismus und Gewalt zu reagieren. Ziel ist es, gerade bei diesem emotional sehr aufgeladenen Thema über sachlich begründete Auseinandersetzungen und klare Strukturanalysen Hintergründe und übergreifende Zusammenhänge sichtbar zu machen, die letztlich nicht nur Erklärungen, sondern auch Lösungsansätze bieten.

Religion und Politik:

Eröffnet wurde die Tagung mit dem fulminanten Vortrag „Zur religionspolitischen Lage in Europa“ des Berliner Politikwissenschaftlers *Otto Kallscheuer*, der in seinem Referat die beiden Wege erläuterte, mit denen Europa in der Geschichte auf die wachsende Spannung zwischen weltlicher und kirchlicher Macht reagierte: mit dem Imperium, das jedoch letztendlich zu Schismen und Spaltungen führte, und dem berühmten westfälischen Frieden aus dem Jahr 1648, der mit der Formel: „*cuius regio, eius religio*“ letztlich den Grundstein für die Entstehung der Nationalstaaten legte.

An das Verhältnis von Religion und Politik knüpfte auch der Erfurter Theologe *Jürgen Manemann* mit dem Thema „Gott und das Politische: Zur Verhältnisbestimmung von Demokratie und Monotheismus im Zeitalter der Wiederkehr der Religionen“ an. Der derzeit verstärkt stattfindenden Politisierung der Religion, die schließlich in eine Ideologie münde, stellte Manemann den Monotheismus in seinem ursprünglich universalen Charakter gegenüber. Im Gegensatz zu einer Ideologie, die ihre Identitätsstiftung über Feindbilder betreibe, liege die Stärke des Monotheismus (entgegen der landläufigen Meinung) gerade darin, derartige Dualismen zu überbrücken und somit innerhalb einer Gesellschaft gerade jenen Dissenz aufrecht zu erhalten, der die Voraussetzung jeder Politik sei. Das Fazit Manemanns, dass wieder eine größere Annäherung von Religion als moralstiftende Instanz und Politik notwendig sei, um diese innergesellschaftliche Spannung zu erhalten,

Der Islam im Spannungsfeld zwischen Tradition und den Anforderungen westlicher Moderne

Der am Freitag Nachmittag folgende Themenkomplex, inwieweit der Islam der Herausforderung der Moderne gewachsen sei, wurde mit den Vorträgen des Innsbrucker Philosophen *Andreas Oberprantacher* zum Thema „Politiken der Immanenz? Die Rede von Gott im Spannungsfeld von radikalem Atheismus und onto-theologischem Fundamentalismus“ und des ebenfalls in Innsbruck lehrenden Politikwissenschaftlers *Werner Ernst* mit dem Vortrag „(Post-) Moderne und fundamentalistischer Glaube – eine Einschätzung“ eingeleitet. Beide analysierten den Spannungsbogen zwischen Religion und Post-Moderne und den Versuch des Fundamentalismus, darauf zu reagieren.

Den nachmittäglichen Beiträgen zu empirischen Erfahrungen mit muslimischen NGOs in Österreich (*Kerstin Tomenendall* Ankara) und einem Praxisbericht *Elisabeth Dörlers* folgten dann zwei Vorträge, die noch einmal den Zusammenhang von Religion und Gewalt aufnahmen: Der Islamexperte *Karl Prenner* (Graz) untersuchte in seinem Vortrag „Legitimiert das Gottesbild des Korans Gewaltanwendung?“ Auszüge einiger häufig zitierter Suren im Kontext ihrer medizinischen (tendenziell eher zur Gewalt aufrufenden) bzw. mekkanischen (tendenziell eher auf friedliche Lösungen verweisenden) Entstehungszeit, deren Interpretation auch und gerade innerislamisch immer wieder zu Kontroversen darüber führt, inwiefern der Koran Gewaltanwendung legitimiert bzw. ablehnt. Der gerade auch aus dem fundamentalistischen Lager immer wieder vorgebrachten Interpretation, dass der Abschluss des Korans in der medizinischen Zeit erfolgte, so dass Aussagen aus mekkanischer Zeit apodiert würden, setzte Prenner die Deutung entgegen, dass gerade in der medizinischen Zeit Gewalt in der Regel optional gedeutet werden kann, so dass sich die entsprechenden Verse einer Generalisierung entzögen.

Tahsin Görgün (Frankfurt/ Main) referierte anschließend über Verzeihen und Gerechtigkeitsvorstellungen im Islam als Antwort auf menschliche Gewaltbereitschaft. Lösungen liegen für Görgün unter anderem in einer Auffächerung der Gewalt auf drei unterschiedliche Ebenen (alltäglich, politisch und strukturell), die allzu einfache und generalisierte Lesungen bestimmter Suren bzw. Verse verhindern.

Auch die ersten Vorträge am Samstag nahmen das Thema vom Freitag abend noch einmal auf, stellten aber die erzieherisch/praktischen Möglichkeiten des Religionsunterrichts ins Zentrum. So berichtete *Ednan Aslan* (Wien) über die Gewalterfahrungen muslimischer Migranten und *Matthias Scharer* (Innsbruck) analysierte Möglichkeiten und Grenzen religionsdidaktischer Konzepte.

Abschluss

Der letzte Vortrag der Tagung schloss zumindest zeitlich einen Kreis: Mit der Betrachtung der Schrift „*De pace fidei*“ des Philosophen und Theologen Nikolaus von Kues, die als Reaktion auf den Fall von Konstantinopel 1453 und die damit verbundenen Gewalttaten entstand, ging die Religionsphilosophin *Hanna Barabara Gerl-Falkovitz* (Dresden) auf die Zeit unmittelbar vor den Religionskriegen zurück, mit der Otto Kallscheuer Donnerstag Abend begonnen hatte.

Indem Gerl-Falkovitz den Denkansatz der Schrift auch für die Konflikte der Gegenwart fruchtbar machte, wurde noch einmal die Frage gestellt, die sich unterschwellig durch die gesamte Tagung zog: Welche Möglichkeiten gibt es, einen interreligiösen und interkulturellen Dialog in Gang zu setzen, um so Gewaltpotential zu entschärfen?

Die Gratwanderung, die jeden „wahren“ Diskurs (Foucault) beherrscht, besteht in dem Versuch, eine eigene Position zu finden. Auf der einen Seite lauert der Abgrund einer empathielosen Sachlichkeit, die zu Indifferenz führt und den Anderen erst zum wahrhaft Fremden werden lässt. Auf der anderen Seite ist es eine falsch verstandene Wertschätzung der anderen Kultur und Religion, wenn diese Wertschätzung auf Kosten der eigenen Identität und Wertvorstellungen geschieht und Differenzen durch Nivellierung beseitigt werden. Diskurs setzt Dissenz bis hin zur Kritik am Anderen voraus und die Bereitschaft, sich weder im Antagonismus einzurichten noch dem verführerisch einfachen Weg eines Synkretismus zu verfallen.

Die leider sehr effektiv hergestellte Verbindung von Religion und Gewalt, wie sie derzeit von islamischen Fundamentalisten betrieben wird, ist, wie jede Ideologie, ein Abbruch des Diskurses. Eine Auseinandersetzung damit kann nicht allein in einer Verneinung theoretischer Grundlagen enden, sondern muss den Mut haben, eventuelle religiöse bzw. theologisch-philosophische Fundierungen aufzudecken. Dass Ansätze in dieser Richtung während der Tagung zu oft nur unzureichend weiterverfolgt wurden, zeigt, dass es auch auf diesem hohen intellektuellen Niveau noch Raum für eine bessere Umsetzung des „wahren Diskurses“ gibt.

Für Interessierte

Ein Tagungsband mit den Ergebnissen soll 2008 in einer neuen Publikationsreihe Forschungsplattform „Weltordnung – Religion – Gewalt“ publiziert werden.

Erste Österreichische Graduiertentagung für Phänomenologie (Wien, 24. bis 26. September 2007)

ENRICO SPERFELD M.A.

Vom 24. bis 26. September 2007 hatten Sophie Loidolt und Matthias Flatscher zur *Ersten Österreichischen Graduiertentagung für Phänomenologie* an das Institut für Philosophie der Universität Wien eingeladen. Gemeinsam mit anderen Mitgliedern der Wiener *Gruppe Phänomenologie* verfolgten sie mit dieser Veranstaltung das Ziel, die Arbeiten junger Nachwuchswissenschaftler im Bereich der Phänomenologie zu vernetzen, zu beleben und zu bündeln.

Der Einladung folgten rund 40 österreichische Graduierte, einige Doktoranden deutscher Universitäten sowie ein Japaner. Sie alle stellten in 30minütigen Vorträgen ihre Dissertationsprojekte oder Ausschnitte daraus vor, auf deren anschließende (etwa zehnminütige) kritische Würdigung sich jeweils ein „Respondent“ (zumeist im Status eines PostDoc) gezielt vorbereitet hatte. Anschließend wurde mit allen Zuhörern diskutiert.

Die Beiträge waren in Sektionen mit den Titeln *Ethik, Ästhetik, Heidegger, Husserl, Psychoanalyse, Subjektkonstitution und Selbstbewusstsein, Medien- und Kulturphilosophie, Medizinethik, Transzendentalphilosophie* und *Politik* eingeteilt. Allein daran wird deutlich, welch breites Spektrum von Themen in den Vorträgen behandelt wurde.

Als Beispiele sollen an dieser Stelle nur Arbeiten zu Phänomenen wie Gebärden, Begeisterung, Angst und Bildern genannt werden. Neben zahlreichen Bezügen zu Husserl, Heidegger, Lévinas und Merleau-Ponty wurden beispielsweise auch Anknüpfungspunkte zu weniger geläufigen Autoren wie Jean-Luc Nancy, Jacques Lacan oder Józef Tischner aufgezeigt.

Den Eröffnungsvortrag der Tagung hielt Hans-Rainer Sepp (Prag/Freiburg). Unter dem Titel *Phänomenologie in Bewegung. Zum Kohärenz-Stil einer Denkrichtung* beschrieb er mit Bezug auf Lévinas' Aufsatz *Überlegungen zur phänomenologischen ‚Technik‘* (in: *Die Spur des Anderen*) phänomenologisches Vorgehen als „dialektische Gangart“ (Lévinas); diese habe in einem thematischen Umschlagen vordem Über-Sehenes (das Endliche als Endliches) in sein Recht zu setzen und insbesondere den abstrakten Gegenstand der Wissenschaft auf seine in der Sinnlichkeit leiblicher Kinästhesie verankerte Konkretion zurückzubringen. Auf diesem Wege würden sich Philosophen um die Überführung von Latenz in Patenz bemühen, die auch auf jene Erfahrungen angewandt werden müsste, die den jeweiligen phänomenologischen Konzepten selbst noch zugrunde liegen.



Mit ihrem Abschlußvortrag *Ist die Phänomenologie eine Wirklichkeitswissenschaft? Überlegungen zur Aktualität der Phänomenologie und ihrer Verfahren* lieferte die Präsidentin der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung* Petra Gehring (Darmstadt) ein Plädoyer für mehr Lebendigkeit, Streitkultur und Erkennbarkeit phänomenologisch arbeitender Philosophen. Sie wies darauf hin, dass ‚Phänomenologie‘ ein deutlicheres Selbstverständnis im Hinblick auf Fragen wie die zu entwickeln habe, ob sie sich als Oberflächenwissenschaft oder als Latenzwissenschaft verstehe, ob sie Singuläres oder Idealtypisches untersuche und wie sie sich gegenüber Macht und Politik sowie gegenüber immer neuen anthropologischen Strömungen positioniere. Zugleich sei es unverantwortlich den Eindruck zu erwecken, andere Wissenschaften zugleich überbieten und an Empirisches rückbinden zu können. Die Phänomenologische Bewegung brauche Thesen, die sie unterscheidbarer machten.

Die *Erste Österreichische Graduiertentagung für Phänomenologie* zeugt von der Dynamik phänomenologischen Philosophierens insbesondere in Wien und lässt auf Folgeveranstaltungen und Nachahmungen andernorts hoffen.

„Macht und Ohnmacht“.

Salzburger Hochschulwoche (30. 7. - 5. 8. 2007)

ANNA MARIA MARTINI M.A.

Die Salzburger Hochschulwoche, die sich im religionsphilosophisch-theologischen Rahmen stets bemüht, zeitnahe, aktuelle Probleme zu thematisieren, stand dieses Jahr unter der Überschrift „Macht und Ohnmacht“. Im Zentrum stand die Aufgabe, der Wirksamkeit von Macht und Ohnmacht in unserer heutigen vielgestaltigen Lebenswelt nachzuspüren, „und zwar im Interesse an einer Deutung jener Zeichen der Zeit, die sich damit für jeden von uns verbinden.“¹.

Entsprechend vielfältig war das Vorlesungs- und Seminarangebot. Ich greife daher nur Weniges beispielhaft heraus, um das Thema ein wenig zu verdeutlichen.

So stellte Prof. Dr. Joachim Valentin beispielsweise die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Macht: Sprache ist für uns ein Mittel, mit welchem wir Macht *ausüben*, aber auch *über* Macht *kommunizieren* können. Wir können damit in Distanz oder in Kontakt mit der Welt treten und dieses zugleich jeweils reflektieren. Die Sprache ist gleichsam Ausdruck unseres Mensch-Seins und weist dennoch über uns hinaus. Wer über Sprache nachdenke, so Valentin, begegne einem „echten Transzendenzphänomen“². Er weist hin auf ein inhaltlich nicht fassbares „*Jenseits der Sprache*“, was ein „*Jenseits der (be-)greifbaren Welt*“³ einschließe. Am deutlichsten werde diese Transzendenz beim Akt des Gebetes: Hier ist Gott der Angesprochene und zugleich das sprechende Gegenüber. Im Gebet kommen die scheinbar widersprüchlichen Momente von Macht und Ohnmacht in der Sprache gleichzeitig in besonderer Weise zum Ausdruck. Mit den Worten Valentins: „Im Gebet streifen wir die Grenze der Universums, weil wir uns an seinen Schöpfer richten.“⁴

Auf der anderen Seite aber gestehen wir uns, indem wir uns an den Schöpfer wenden, unsere eigene Ohnmacht ein. Es wurde deutlich, dass es sich beim Gebet um einen der *freiesten Akte* überhaupt handelt, bei gleichzeitigem Bewusstsein *absoluten Gegebenseins* seiner selbst. Das lässt sich am schönsten und eindrucklichsten mit dem Wort „*Hin-Gabe*“ beschreiben. In diesem Wort kommen die zwei vorher beschriebenen Motive zum Vorschein: die freie Hinwendung zu Gott und das Bewusstsein meiner Gegebenheit, wobei ersteres auf eine (Sprach-)Mächtigkeit hindeutet und letzteres durchaus zu Ohnmachtserlebnissen (ins Positive gewendet: Demut) führen kann.



Anmerkungen

- 1 HOFF, GREGOR MARIA, *Zum Geleit. Programmheft der Salzburger Hochschulwochen*, o.O. 2007, S. 3.
- 2 VALENTIN, JOACHIM, *Macht Sprache Gott – Navigationsangebote in Bilder- und Buchstabenmeeren*. Thesenpapier vom 3.8.2007
- 3 Ebd.
- 4 Ebd.

Glaube und Vernunft – Vermittlung durch Josef Pieper (4. 5. 1904 - 6. II. 1997)

MAXIM ASJOMA, MARVIN FISCHER

Die Dinge, soviel als möglich sehen, wie sie sind,
und aus der so ergriffenen Wahrheit leben und wirken,
darin liegt „das Gut des Menschen“,
und darin besteht ein sinnvolles menschliches Dasein.
(JOSEF PIEPER, *Missbrauch der Sprache – Missbrauch der Macht*)

Am 6. November jährt sich zum zehnten Mal der Todestag Josef Piepers – Anlass genug, sich nochmals auf sein Denken und Werk zu besinnen.

Die Grenzscheide zwischen Glaube und Vernunft beschäftigt Theologen und Philosophen seit Jahrhunderten: So zeigt sich bereits mit Philon von Alexandrien, über Augustinus und Thomas von Aquin, bis hin zu Leibniz und modernen Ansätzen – wie zum Beispiel von Romano Guardini – ein beeindruckendes Spektrum philosophisch-theologischer Reflexion. Auch heute noch betont Papst Benedikt XVI. in zahlreichen Publikationen und Vorlesungen, dass Glaube und Vernunft zwei Seiten einer Medaille seien. Ein Mann nahm und nimmt in dieser Reihe eine besondere Position ein: der katholische Religionsphilosoph Josef Pieper.

Wollte man sein Denken und Schaffen in einem Satz zusammenfassen, so könnte man sagen: Er sah es als seine Aufgabe an, traditionell christlich-abendländische Positionen für die heutigen und kommenden Generationen in Erinnerung zu rufen, als Erbe zu bewahren und ihre Fruchtbarkeit für das 20. Jahrhundert aufzuzeigen.

Josef Pieper kam am 4. Mai 1904 in Elte bei Rheine (Münsterland) zur Welt. In seiner Jugendzeit hatte er sich der Jugendbewegung angeschlossen und lernte bereits hier Romano Guardini kennen. Nach seinem Abitur in Münster studierte er dort und in Berlin Philosophie, Rechtswissenschaft und Soziologie. Nach seiner Promotion 1928 arbeitete er vier Jahre an einem sozialwissenschaftlichen Forschungsinstitut in Münster. Danach widmete er sich mehr als ein Jahrzehnt der Schriftstellerei, bis er sich 1946 für das Fach Philosophie habilitierte und zum Professor auf Lebenszeit in Essen ernannt wurde. Im Jahre 1950 wurde Pieper außerplanmäßiger Professor an der Philosophischen Fakultät in Münster, nachdem er bereits einmal eine Berufung auf den philosophischen Lehrstuhl der Theologischen Fakultät abgelehnt hatte. Allerdings erfolgte erst im Mai 1959 die Ernennung zum ordentlichen Professor für „Philosophische Anthropologie“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität. Pieper blieb zeitlebens wohnhaft in Münster und lehnte in den 40er und 50er Jahren viele Rufe an in- und ausländische Universitäten ab, nahm allerdings auch zahlreiche Gastprofessuren (Deutschland, Spanien, USA und Kanada) sowie Vortragsreisen wahr, welche wiederum zu seiner internationalen Bekanntheit beitrugen. Auch nach seiner Emeritierung 1972 hielt er weiterhin Vorlesungen, welche bis 1996 zu den meistbesuchten der ganzen Universität zählten. In jenem Jahr beendete er jedoch unerwartet seine Lehrtätigkeit und verzichtete sogar auf eine Abschiedsvorlesung. Er konnte auf ein akademisches Leben mit zahlreichen Ehrungen und Würdigungen (u. a. vier Ehrendokortitel, „Aquinas Medal“, „Guardini-Preis“, „Großes Verdienstkreuz der

Bundesrepublik Deutschland“) zurückblicken. Pieper verstarb ein Jahr später am 6. November 1997.

Piepers Leidenschaft für antike Philosophie (Platon, Aristoteles) sowie für die Scholastik (Thomas von Aquin) beeinflussten seine Werke maßgeblich.

Besonders der Begriff „Tradition“ spielt bei Pieper eine zentrale Rolle. Er stellte sich vehement gegen eine Ablehnung des Vergangenen, die sich für ihn auch passiv im bloßen Vergessen von Tradition zeigt. Sie sei die Wurzel der christlich-abendländischen Kultur, aus der auch alle (nach)folgende Kultur erwächst. Für Pieper ist ein Abbrechen der Tradition mit einem Abbrechen der Kultur in Gegenwart und Zukunft zu identifizieren und wird damit zum intellektuellen Tod einer Gesellschaft.

Worin besteht nun die christlich-abendländische Tradition, die es nach Pieper zu erhalten gilt? Wo sind ihre Ursprünge und welche Namen lassen sich mit ihr verbinden?

Pieper setzt den Beginn der abendländischen Tradition und damit auch ihrer Philosophie in das antike Griechenland, speziell in die Zeit der Gründung der platonischen Akademie in Athen. Eine solche Setzung ist für das Verständnis des Wesens von Philosophie folgenreich. In seinem Aufsatz „Was bedeutet Philosophieren?“ beschreibt er, was denn die Tradition der Akademie sei, und verteidigt emphatisch die Philosophie als Grundlage von Mensch-Sein. Er grenzt sie damit scharf gegen die Forderungen der von Nützlichkeit getriebenen „Arbeitswelt“ ab. Philosophie sei ihrem Wesen nach eine theoretische und freie Kunst. Sie dürfe sich nicht in praktische Zwänge einbinden lassen, da sie sonst ihren freien Charakter verlöre. Philosophie sei das Staunen und die Anschauung (vgl. Platon) einer von Wundern durchwirkten Welt. Philosophie (und Theologie) könne also die Arbeitswelt transzendieren und berge ein qualitatives Mehr an Anschauung.

Eine solche Positionierung stärkt die Philosophie auch im Bezug auf aktuelle Diskussionen um ihre Nützlichkeit und den Sinn ihrer Lehre an Hochschulen, indem sie die Kritik als unsinnig zurückweist.

Zu den interessantesten und wirkungsmächtigsten Schriften Piepers zählen zudem seine Publikationen zur Tugendlehre. Namentlich „das Viergespann“, welches die natürlichen (oder Kardinal-)Tugenden behandelt, und die einzelnen Schriften über die göttlichen Tugenden (Liebe, Glaube und Hoffnung). Pieper sah sich selbst stets als Bewahrer der christlich-abendländischen Tradition, von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass jene Schriften im Wesentlichen eine Rezeption der



Tugendlehren von Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin sind. Eng verknüpft mit seiner Tugendlehre entfaltet Pieper seine Vorstellung von Anthropologie, dem christlichen Menschenbild. So sieht er Tugendlehre nicht als eine Lehre vom Sollen an, sondern vielmehr als eine Lehre vom Sein. Diese denkwürdige Prämisse ist dabei seiner anthropologischen Annahme von einer Kreatürlichkeit des Menschen geschuldet: Da der Mensch, als Synthese aus Körper und Seele, ein von Gott erschaffenes Wesen sei, bestimme diese ursprüngliche Formung sein Sein. Nun habe aber die Ursünde dieses ursprüngliche Sein korrumpiert und ein anderes unnatürliches Sein gesetzt. Daher kann Pieper auch davon sprechen, dass Tugendlehre die Lehre vom Sein ist, da sie vom Menschen fordert das ursprüngliche, seiner Natur gemäße Sein anzustreben, ergo wieder Mensch zu werden. Nachdem er das Tugendhaftwerden als Menschwerden identifiziert hat, setzt er die Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß) mit Hilfe ihrer Rezeption durch Thomas von Aquin nochmals in einen christlichen Horizont: so werden die göttlichen oder theologischen Tugenden (Liebe, Glaube, Hoffnung), die als Gabe Gottes verstanden werden, von ihm über die platonischen gestellt und runden damit seine Tugendlehre und Anthropologie ab.

Piepers Schriften wurden in viele Sprachen übersetzt und erreichten eine Gesamtauflage von weit über einer Million Exemplare. Nicht zuletzt durch seine verständliche Sprache konnte er für seine Gedanken ein breites Publikum gewinnen und auch weit über akademische Kreise hinaus wirken. Er verstand wie kaum jemand zuvor, gegenwärtige Entwicklungen mit der Philosophie der Antike und des christlichen Mittelalters zu verbinden. Es gelang Josef Pieper, seine als Übersetzungs- und Tradierungsleistung verstandene Philosophie immer wieder mit der Gegenwart und den heutigen Problemen zu verknüpfen, und nicht zuletzt deshalb gilt er als einer der fruchtbarsten christlichen Philosophen des 20. Jahrhunderts.

Werke Piepers in Auswahl

Vom Sinn der Tapferkeit, Leipzig (Hegner) 1934; *Über die Hoffnung*, Leipzig (Hegner) 1935; *Über das christliche Menschenbild*, Leipzig (Hegner) 1936; *Traktat über die Klugheit*, Leipzig (Hegner) 1937; *Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend*, Leipzig (Hegner) 1939; *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, München (Kösel) 1948; *Über die Gerechtigkeit*, München (Kösel) 1953; *Thomas-Brevier*. Lateinisch-Deutsch. Zusammengestellt, verdeutscht und eingeleitet von J. P., München (Kösel) 1956; *Hinführung zu Thomas von Aquin. Zwölf Vorlesungen*, München (Kösel) 1958; „*Scholastik*“. *Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*, München (Kösel) 1960; *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, München (Kösel) 1962; *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes*, München (Kösel) 1963; *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München (Kösel) 1966; *Über die Liebe*, München (Kösel) 1972; *Über den Begriff der Sünde*, München (Kösel) 1977.

Nachdem das in den 80er Jahren geplante Projekt einer neuen Werkausgabe beim Kösel-Verlag München nicht zustande kam, kommt dieses Verdienst nunmehr dem Meiner-Verlag Hamburg zu. Mit der Unterstützung der Josef-Pieper-Stiftung kann seit 1995 hier eine zehnbändige Werkausgabe Piepers durch Berthold Wald herausgegeben werden, die alle bisher gedruckten Monographien sowie den größten Teil der in deutscher Sprache veröffentlichten Vorträge, Zeitschriftenartikel, Beiträge, Kleinschriften und autobiographischen Schriften Piepers umfasst.

IV. ZUM LEHRSTUHL

Die Frage und das Fragen.

Vorstellung eines Dissertationsvorhabens

URSULA MARIA JASCHKE, Dipl. Theol.

(...)

- *Vous croyez?*

Aufklärendes Philosophieren versteht sich von seinen Ursprüngen her als Weg aus der dunklen Höhle des Glaubens, Scheinens und Meinens in Richtung auf das Licht der Wahrheit und Klarheit hin. So sagt es bereits der Name: „Aufklärung“, „Illuminismo“. Aus einem Verborgenen und Vergessenen und hinter einem Schleier hervor wird die Wahrheit entborgen, erinnert und ans Licht gezwungen. Sie wird sichtbar, offenbar. Auf die Spur dieses Selbstverständnisses von Philosophieren setzt sich die Arbeit und versucht, die Bedingungen der Möglichkeit dessen in den Blick zu bekommen und zu kritisieren, was sich von selbst versteht.

Dabei wird sich die Arbeit am Werk des algerisch-französischen Philosophen Jacques Derrida (1930-2004) entlangbewegen.

Er ist der Gründer der philosophischen Schule, die mit der Methode der Dekonstruktion arbeitet, so eine landläufig verbreitete Interpretation. Doch mit aller gebotenen Vorsicht sei hier sofort unterbrochen und das Urteil darüber aufgeschoben. Es stellt sich die Frage, ob Derrida, der selbst ursprünglich das Wort Dekonstruktion nicht prägte und verwendete, überhaupt eine neue Methode in die Philosophie einführen oder gar eine Schule gründen wollte. Wird es sich nicht als gründliches Missverständnis erweisen, Derrida den Meister der Dekonstruktion zu nennen?

Vielmehr beginnt doch das Verstehen seines Denkens mit der *différance*, weniger Begriff als Ereignis, unterschieden von dem richtigen *différence*. Zunächst ist dies ein orthographischer Fehler, der Derrida zufällig unterläuft und ihm zu denken gibt, der im stummen Zeichen der Schrift auf etwas hinweist, das sich dem Gehör entzieht, das rein graphisch bleibt. Analog entzieht sich beim Zeichnen dem Zeichner und beim Schreiben dem Schreiber der Punkt, an dem die Feder sich im Augenblick des Schreibens befindet. *Punctum caecum* ausgerechnet des Augenblicks, der doch zu sehen meint, *punctum caecum*, auf den nachträglich gezeigt werden kann. „Ich schreibe, ohne etwas zu sehen“, so zitiert der Katalog zu einer Ausstellung aus dem Brief Diderots an Sophie Volland vom 10. Juni 1759, die Derrida aus den unterirdisch-nächtlichen Archiven des Musée du Louvre ans Tageslicht brachte unter dem Titel „Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines“ (dt. Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen, München 1997). Dieser Katalog soll aus der überbordenden Fülle des derridaschen Werkes als Kern-text des Dissertationsvorhabens gewählt werden. An ihm soll verdeutlicht werden, dass radikale Aufklärung im Sinne Derridas als Aufklärung der Aufklärung in einer eigentümlichen Nächtigkeit endet, dass der philosophische Weg aus der Nacht in die Nacht weist.



Der Arbeitstitel des hier vorzustellenden Projektes lautet „Die Frage und das Fragen“. Anhand des genannten Textes von Derrida wird dem Thema nachgegangen. Eine besondere Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass Derrida selbst in dieser Schrift die Termini „Frage“ und „Fragen“ nicht verwendet. Doch unterschwellig und folglich unthematisch ziehen sie sich durch alle seine Arbeiten, wie es exemplarisch an der eben genannten deutlich gemacht werden soll. *Mémoires d'aveugle* verschriftlichen ein Gespräch, wahrscheinlich den Dialog, der bei einem Rundgang durch die Ausstellungsräume des Louvre vielleicht wird stattgefunden haben. Dabei entsteht ein Spiel aus Frage und Antwort, in dem die Identitäten sowohl des Fragers als auch des Antworters nächtig, nochmals dem blinden Punkt eingeschrieben bleiben, um den es in dem Text geht. Für das Porträt des Fragers und Antworters im Gespräch bleibt der Leser blind, es bleibt unter einem Schleier. Der Schleier ist die Frage. Und der Schleier ist es, der am Ende des Textes nochmals ironisch über alles gezogen scheint. Wo „es“ angefangen hat, endet „es“, da fängt „es“ an, nämlich nochmals bei den stummen Zeichen in der Schrift, in diesem Text drei Pünktchen in einer Klammer:

- ... *Vous croyez?*

- *Je ne sais pas, il faut croire. (...)*

Verwendete Literatur:

- JACQUES DERRIDA, *Die Différance*, in: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart 1999, S. 76-113.
- DERS., *Aufzeichnungen eines Blinden, Das Selbstporträt und andere Ruinen*, München 1997.

Vorschau auf ein Tagungsprojekt des Lehrstuhls.

„Europäische Menschenbilder“ – TU Dresden, 10. - 12. April 2008

DR. CHRISTOPH BÖHR, PROF. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, PROF. HANS RAINER SEPP

Das Defizit einer Europa-Forschung

Die Diskurse über Europa gestalten sich bislang zu einseitig. So definiert sich Europa heute in praktischer Hinsicht nach wirtschaftlichen und politischen Gesichtspunkten und wird im Bereich der Wissenschaften nach wie vor fast ausschließlich im Kontext rechtlicher, ökonomischer, sozialpolitischer und historischer Einzelfragen zum Thema gemacht. Weitgehend ausgeblendet bleibt dabei Europa als kohärentes Geflecht kultureller Verläufe.

Diese Situation bedarf zu ihrer wissenschaftlichen Erschließung einer über ihr Thema neu zu definierenden, interdisziplinär und interkulturell ausgerichteten Wissenschaftsform, die in einer ebenfalls neu zu bestimmenden philosophischen Forschung ihre Verankerung besitzt.

Jene kulturellen Verläufe zum Thema zu machen, heißt nicht mehr nur wie bisher das kulturelle Gedächtnis Europas in seiner vielschichtigen Verwobenheit zu dokumentieren. Es bedeutet vor allem, Grundvorstellungen und Grundkonzepte, die zum Teil latent die Alltagspraxis wie die Wissenschaften durchziehen, in ihrer jeweiligen Sinnogenese, der Komplexität ihrer Verschiebungen und gegenseitigen Überlappungen aufzudecken. Sofern Vergangenheit immer auch Zukunft ist, vermögen neu angeeignete Sinngehalte von Traditionen, in die wir involviert sind, auch Perspektiven für eine künftige wissenschaftliche und politische Praxis, ja die **Lebenswelt Europa** zu eröffnen.

Gerade hier jedoch zeigen sich bisherige Defizite einer philosophischen Durchdringung des Themas: Philosophische Forschung, die sich dem Thema des Europäischen widmet, ist noch zu sehr an überlieferte Kategorien orientiert, die nicht daraufhin geprüft wurden, inwieweit sie für interkulturelle Zwecke dienlich sind; philosophische Forschung gestaltet sich daher gerade mit Blick auf heterogene Denkformen noch kaum grenzübergreifend und bezieht zu wenig noch das Basal-Kulturelle, wie z. B. Alltagsphänomene mit ein.

Einen geeigneten Ansatzpunkt, einer neu zu bestimmenden philosophischen Europa-Forschung den Boden zu bereiten, liefert das wiedererwachte Interesse an einer **philosophischen Anthropologie**: Dabei geht es darum, der philosophischen Anthropologie, die insbesondere durch die jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet der Bio- und Neuro-Wissenschaften eine Renaissance erfährt, gerade auch das Thema ‚Europa‘ als ein neues zentrales Kapitel zu erschließen.

Das Tagungskonzept

Die Tagung will dem Vorhaben, Philosophie zum Zweck der Erhellung der multiplen Kulturgestalt ‚Europa‘ im Rahmen philosophisch-anthropologischer Forschung neu zu definieren, eine Grundlage verschaffen. Der leitende Gesichtspunkt dabei ist, dass die philosophische Erforschung des Phänomens ‚Europa‘ dort ansetzen muss, wo sich diese Kulturgestalt in einer Mannigfaltigkeit von Formen ‚erbaut‘. Das „Lob des Konkreten“ (Karl Kerényi) gilt auch für eine Europa-Forschung in diesem Sinn.

Die Tagung ist philosophisch ausgerichtet, wird aber unter Einbeziehung benachbarter Wissenschaften wie Theologie, Religionswissenschaft, Humanwissenschaft, Ideengeschichte, Zeitgeschichte, Politologie, Soziologie, Jura, Islamwissenschaft sowie Publizistik und einer europäisch-interkulturellen Perspektive, d. h. unter Beteiligung von Vertretern möglichst vieler europäischer Länder und Regionen durchgeführt.

Die Tagung will der Erforschung der *Lebenswelt Europa* einen Grund legen, indem sie an die Vielfalt europäischer Auffassungen vom Menschen und seiner Stellung in der Welt anknüpft. Drei Gesichtspunkte spielen dabei eine Rolle:

1. Faktische Anthropologien und ihre impliziten und expliziten Reflexionsweisen

Auch philosophische Diskurse über ‚Europa‘ gehen oft zu schnell von einem möglichen Gemeinsamen aus, anstatt bei der faktischen Pluralität der existenziellen Grundperspektiven, in denen sich der Mensch in einzelnen Kulturregionen erschlossen ist, anzusetzen: bei den regionalen mehr oder minder expliziten Bildern, die der Mensch von sich und seiner Stellung in der Welt und von den Mächten über sich macht. Solche Menschen-, Welt- und Gottesbilder enthalten als unausdrückliche Anthropologien basale Reflexionsmuster, mit denen eine soziale Gruppe sich Gewissheit über ihren existenzialen Ort zu verschaffen sucht. Zu befragen ist daher, wie solche Regionalanthropologien den Menschen ihres Kulturraums ‚gegeben‘, d. h. in welchem Reflexionsmodus sie ihnen erschlossen sind. Es handelt sich somit um ein Gefälle der Art und Weise, wie sich eine Kultur im Verstehen von Selbst, Welt und Absolutem selbst durchsichtig wird, wobei dieses Gefälle vor allem Unterschiede im Reflexionsmodus der großen ‚Reflexionsmedien‘ von Religion, Kunst, Philosophie, Wissenschaft betrifft.

2. Europa: das Ganze im Plural

Die Frage nach dem Einheitlich-Typischen in europäischen Kulturen oder gar dem Identischen der europäischen Kultur nimmt zumeist nicht von der realen Diversität der Kulturen her ihren Ausgang. Dem gegenüber gilt es zu fragen, wie Kulturregionen je eigene – und bezüglich des ‚Fremden im Eigenen‘ immer schon gebrochene – Identitäten entwickeln, darüber hinaus aber auch das sie Übergreifende je unterschiedlich in den Blick genommen, also voneinander relativ divergierende Vorstellungen von einem Ganzen entfaltet haben, bezüglich dessen sie sich gegebenenfalls als ‚Teil‘ verstehen.

3. Philosophische Anthropologie als Methode

Eine Reflexion auf die Art und Weise, wie philosophisch-anthropologische Forschung bei der Analyse hier vorgehen kann, hat nicht nur das jeweilige ‚Fremde im Eigenen‘ in Rechnung zu ziehen, zu zeigen, welche Alteritäts- und Ganzheitsvorstellungen eine Kultur durchwirken. Insofern sie Interpretation ist, die als solche jeweils nur von außen ansetzen kann, auch wenn sie von der Pluralität des zu Analysierenden ausgeht, gilt es sowohl ihren eigenen kulturellen Ort – die Bedingung

der Möglichkeit ihres eigenen interpretativen Zugriffs – aufzuzeigen wie auch darzulegen, in welchem Rahmen sich eine solche Deutungsschicht in Anbetracht der Pluralität der faktischen Anthropologien etablieren kann.

Diese drei Gesichtspunkte umreißen **drei Aufgabenfelder**:

1. Aufdeckung der relativ impliziten Anthropologien europäischer Kulturregionen und Herausarbeitung des Modus der Selbstvergewisserung und reflexiven Selbstkontrolle des je eigenen Menschen-, Welt- und Gottesbildes.
2. Aufweis der in ihnen sedimentierten Vorstellungen von einem übergreifenden Ganzen und der Relationen des Partikularen zu ihm.

3. Entwurf der Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie, die methodisch der Pluralität der faktischen Anthropologien zu entsprechen sucht.

Mit der Erarbeitung eines Grundrasters für Forschungsaufgaben, welche das skizzierte Problempotential systematisch erschließen, will die Tagung die Etablierung eines Forschungsbereichs vorbereiten, der es sich zur Aufgabe setzt, orientierendes europäisches Kulturgut auf der Basis der Pluralität europäischer Kulturregionen zu erfassen.

Vortragstermine

PROF. GERL-FALKOVITZ

08. II. 07 *Personalität im Blick auf die Geschlechter*. [Universität Fribourg]
16. II. 07 *Die Lebensalter in einer alternden Gesellschaft – Anthropologische und religionsphilosophische Überlegungen*. Vortrag im Rahmen des Forums Caritas München „Demographischer Wandel und seine Auswirkungen – Gesellschaftspolitische und individuelle Lösungsansätze“ [ZEIT: 9:00 Uhr; ORT: Schloss Fürstenried, Forst-Kasten-Allee 103, 81475 München].
17. II. 07 „*Edith Stein*“. Vortrag im Rahmen Akademietagung „Edith Steins frühes Denken“ der Akademie des Bistums Mainz [Tagungszentrum Erbacher Hof, Grebenstraße 24-26, 55116 Mainz].
25. II. 07 *Jenseitsvorstellungen in den Religionen der Welt*. Vortrag im Rahmen der Sonntagsmatineen des Dt. Hygiene-Museums Dresden [ZEIT: 11:00 Uhr; ORT: Dt. Hygiene-Museum Dresden, Lingnerplatz 1, Terrassensaal].
26. II. 07 *Die Geburt der Renaissance aus dem Geist der Antike? Italiens fulminanter Beitrag zur Neuzeit*. Vortrag im Rahmen der italianist. Ringvorlesung „Italia – Fabrica delle Idee: gestern, heute, morgen“ der Fakultät SLK der TU Dresden, Teil I: „Italia – ieri“. [ZEIT: 18:30 - 20:00 Uhr; ORT: Hörsaalzentrum, 04].
13. 12. 07 *Wirklich derselbe eine Gott? Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede des monotheistischen Glaubens in Judentum, Christentum und Islam*. Vortrag im Rahmen des Akad. Donnerstagskolloquiums der Dresdner Seniorenakademie [ZEIT: 9:00 - 10:30 Uhr; ORT: Hygiene Museum, Martha Fränkel Saal].
- 7.-9. 02. 08 *Die Frau im Christentum*. Vortrag im Rahmen des Weltkongresses zur Frauenfrage „Frau und Mann – die Fülle dessen, was menschlich ist“ [Rom, Vatikan].
06. 03. 08 *Romano Guardini*. [Universität Wien].

ANNA MARIA MARTINI M.A.

11. 12. 07 *Geschlechterproblematik in Religion und Philosophie*. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „Bärtiger Mars und tratschende Venus“ (TU Dresden), im ASB, Hörsaal 120, von 18:30 – 20:00 Uhr.

Neuerscheinungen und Vorankündigungen

MONOGRAPHIEN

CHRISTOPH RICHTER, *Im Kreuz der Wirklichkeit. Die Soziologie der Räume und Zeiten von Eugen Rosenstock-Huussy* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 22: Soziologie, Bd. 418), Frankfurt a. M. u.ö. (Peter Lang) 2007, 206 S.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, *Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Graz/Wien (Styria) 2008.

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, (Hg.) *Romano Guardini, Scritti di metodologia filosofica. Opera omnia I*, Brescia (Morcelliana) 2007, 306 S.

ESGA 20: EDITH STEIN, *Geistliche Texte*, hg. und eingel. v. Sophie Binggeli, Freiburg i.Br. (Herder) 2007.

ARTIKEL/AUFSÄTZE

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ:

- „*Im Dunkel wohl geboren*“ – *Edith Steins mystische Theorie der „Kreuzeswissenschaft“ (1942)*, in: Mike Schmeitzner, Heinrich Wiedemann (Hgg.), *Mut zur Freiheit. Ein Leben voller Projekte*. Festschrift zum 80. Geburtstag von Wolfgang Marcus, Münster (Lit) 2007, S. 41-56.

- „Mit Feuer das Feuer löschen“: *Caterina von Siena (1347 – 1380)*, in: Adelheid M. von Hauff (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie*. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus, Stuttgart (Kohlhammer) 2007, S. 251-268.
- *Mystik und Politik bei Simone Weil*, in: Wolfgang Müller (Hg.), *Simone Weil und die religiöse Frage*, Zürich (TVZ) 2007, S. 47-75.
- *Gott in der Postmoderne. Ermutigung aus ungewohnter Sicht*, in: Rudolf Langthaler/Wolfgang Treitler (Hg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien/Köln/Weimar (Böhlau) 2007, S. 83-98.
- *Vom Nutzen und Nachteil des Weltethos. Überlegungen aus aktuellem Anlaß*, in: Josef Pühringer (Hg.), *Reichersberger Pfingstgespräche 2002 – 2006*, Linz (Trauner) 2007, S. 46-57.
- „Überwindung und Umwandlung“. *Frauen in der Deutung Romano Guardinis*, in: Thorsten Paprotny (Hg.), *Romano Guardini heute*, Nordhausen (Traugott Bautz) 2007, S. 109-126.

RENÉ KAUFMANN:

- *Leid, Übel und das Böse – Philosophische Annäherungen*, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 4/2007.
- *Einführung in Leben und Dialogphilosophie Martin Bubers – im Blick auf die Arzt-Patienten-Beziehung*, in: *Katholische Ärztarbeit Deutschlands* (Hg.), *Rückfrage bei Martin Buber – Leben ist Beziehung*, Graftschaft 2007.

Lehrveranstaltungen im Wintersemester 2007/08

PROF. DR. HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

V: *Gottesbilder, oder: Das Unberührbare berühren? (III): Macht und Gewalt*
ZEIT: Do (3) [d.h.: 11.10 – 12.40 Uhr]; RAUM: ABS/03.

TPS: *Gottesbilder: Macht und Gewalt. Einführung in die Religionsphilosophie*
ZEIT: Mi (4) [d.h.: 13.00 – 14.30 Uhr]; RAUM: ABS/213.

HS: *Edith Stein: Phänomenologie und Glaube*
ZEIT: Mi (3) [d.h.: 11.10 – 12.40 Uhr]; RAUM: ABS/105.

OS: *Phänomenologie der Gabe V: Jan Patočka (1907-1977) [in Zusammenarbeit mit der Karlsuniversität Prag]*
Vorbereitende Sitzungen: 22.11. 2007, 8.1.2008 (Ort: siehe Aushang).
Blockseminar: 31.01.08 bis 03.02.08, Karlsuniversität Prag.

OS/FS: *Doktoranden- und Magistrandenseminar*
TERMIN/RAUM: 23.-24.11. 2007/siehe Aushang.

RENÉ KAUFMANN M.A.

HS: *Husserl lesen. Einführung in die Phänomenologie (Blockseminar)*
ZEIT: 08.11. – 11.11. 2007; RAUM: siehe Aushang.

HS: *Einführung in die Kulturphilosophie (Blockseminar)*
ZEIT: 25.10. – 28.10.2007; RAUM: siehe Aushang.

ANNA MARIA MARTINI M.A.

HS: *Ansätze einer Phänomenologie der Geschlechter in Religion und Philosophie (Blockseminar)*
ZEIT: 26.11. – 30.11.2007, 18.00-21.00 Uhr; RAUM: siehe Aushang.

PS: *Einführung in die monotheistischen Weltreligionen*
ZEIT: Do (2) [9.20 – 10.50 Uhr]; RAUM: BZW/253.

SUSAN GOTTLÖBER M.A.

PS: *Das Phänomen des islamistischen Fundamentalismus: Grundbegriffe und philosoph. Grundlagen (Blockseminar)*
ZEIT: einf. Veranstaltungen: 16.11. und 23.11.2007 [13.00-14.30 Uhr];
1. Block: 30.11. und 01.12.2007 [9.20-14.30 Uhr]; 2. Block: 07.12. und 08.12.07 [9.20-14.30 Uhr].
RAUM: siehe Aushang.

PS: *Schönheit als Zugang zum Göttlichen (Blockseminar)*
ZEIT: Einführungsveranstaltung: 11.1.2008 [11:10-14.30 Uhr];
1. Block: 19./20.01.2008 [9.20-14.30 Uhr]; 2. Block: 25./26.01. 2008 [9.20-14.30 Uhr].
RAUM: siehe Aushang.

PROF. URBANO FERRER SANTOS

HS: „Person und Wert bei Edmund Husserl“ (Blockseminar)
ZEIT: Mittwoch, 24.10. 2007, bis Samstag, 27.10.2007; RAUM: siehe Aushang.

Vorschau auf die Lehrveranstaltungen im Sommersemester 2008

Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

V: *Schuld, Reue, Vergebung.*

PS: *Textseminar zu: Schuld, Reue, Vergebung.*

HS: *Phänomenologie und Glaube: Michel Henry, Fleischwerdung, Freiburg (Alber) 2000.*

OS: *Phänomenologie.*

DS: *Vorstellung der Forschungsprojekte.*

René Kaufmann M.A.

HS: *Paul Ricœur. Phänomenologie der Schuld.*

PS: *Einführung in die Kulturphilosophie.*

Anna Maria Martini M.A.

PS: *Anthropologie der Geschlechter.*

PS: *Ethik in den Weltreligionen.*

Lidia Ripamonti M.A.

PS: *Die Frage nach dem Sein – Edith Stein und Martin Heidegger.*

Susan Gottlöber M.A./Dr. habil. M. Wischke

PS: *Religion und Recht*

DR. THOMAS BROSE

PS: *Der Glaube des Unglaubens. Religionskritik als Widerpart des Glaubens und als Anregung zur Religionsphilosophie (Blockseminar)*

Autoren

MAXIM ASJOMA, (geb. 1985), seit 2004 Magister-Studium (Philosophie u. Kath. u. Ev. Theologie) an der TU Dresden. [MaximAsjoma@gmx.de]

THOMAS BROSE, Dr. phil.; Promotion zum Dr. phil. bei Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann; maßgeblich beteiligt bei der Gründung des „Philosophisch-Theologischen Forums“ an der Humboldt-Universität mit dem Ziel, den Guardini-Lehrstuhl neu zu beleben; bis 2004 Bildungsreferent in der Berliner Hochschulgemeinde und publizistisch tätig. Er arbeitet als Koordinator für Religion und Wertorientierung bei der Konrad-Adenauer-Stiftung und ist Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste. [mailto:thomas-brose.de]

MARVIN FISCHER, (geb. 1986), seit 2004 Magister-Studium (Politikwissenschaft u. Philosophie) an der TU Dresden. [mailto:marvinfischer.de]

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Prof. Dr. phil. habil., Dr. theol. h.c. (geb. 1945), Prof. f. Religionsphilosophie und vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Schwerpunkte in Forschung u. Lehre: Philos. der Frühen Neuzeit, Antike Philosophie, Nicolaus Cusanus, Dt. Idealismus, Philos. des 19. u. 20. Jhdt.s, Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft, (religionsphilos.) Anthropologie d. Geschlechter. [Hanna-Barbara.Gerl-Falkovitz@mailbox.tu-dresden.de]

SUSAN GOTTLÖBER, M.A. (geb. 1976), seit 2004 Promotion (TU Dresden) zum Thema „*Nicolaus Cusanus‘, Cribratio Alcorani‘ – Umsetzung eines Cusanischen Toleranzkonzeptes und Anstoß zum interreligiösen Diskurs?*“. [demitras@gmail.com]

MARTIN HÄHNEL (geb. 1980), Studium der Philosophie, Romanistik, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Studentische Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden). [papedeo@gmx.de]

FRIEDRICH HAUSEN, M.A. (geb. 1975), Promotion (Arbeitstitel: *Das Wertdenken Max Schelers. Grenzen und Potentiale*); Stipendiat der Hans-Seidel-Stiftung. [Friedrich.Hausen@mailbox.tu-dresden.de]

URSULA JASCHKE (geb. 1967), Diplom-Theologin (kath.), Bakkalaureat in Philosophie, Promotion (Arbeitstitel: „*Die Frage nach der Frage und dem Fragen bei Jacques Derrida*“). [ursula.jaschke@t-online.de]

RENÉ KAUFMANN, M.A. (geb. 1972), seit April 2004: wissenschaftlicher Mitarbeiter/Assistent am Lehrstuhl für Religionsphilosophie u. vergl. Religionswissenschaft (TU Dresden); Promotion (Arbeitstitel: „*Zwischen Fraglichkeit u. Anstößigkeit. Philosophiegeschichtliche und transzendente Studien zu Strukturen der Theodizeeproblematik*“). [Rene.Kaufmann@tu-dresden.de]

ANNA MARIA MARTINI, M.A. (geb. 1973), seit Oktober 2004: Mitarbeit als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft (TU Dresden); Diss.-Projekt: *Geschlechteranthropologie*. [annamariamartini@web.de]

WOLFGANG RIESS, M.A. (geb. 1938), z. Z. Doktorand (Dresden, Thema: *Die philosophische Begründung einer Theorie von Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Edith Stein*). [EWRIess@t-online.de]

CHRISTIAN RÖßNER (geb. 1983), Studium der Philosophie, Latinistik und Romanistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und der Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes. [chroessner@web.de]

ENRICO SPERFELD (geb. 1976), 1. Staatsexamen Lehramt für Gymnasien (Musik, Philosophie und Ethik), derzeit: Doktorand, Forschungsaufenthalt an der Univ. Zielona Góra (Polen), gefördert von der Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit, Promotionsthema: „*Arbeit*“ bei Józef Tischner. *Der dialogphilosophische Arbeitsbegriff des Solidarność-Philosophen*. [e.sperfeld@web.de]

Vorschau auf den nächsten Rundbrief

Schwerpunkt des nächsten religionsphilosophischen Rundbriefes (Nr. 31, SS 2008; geplantes Erscheinungsdatum: April/Mai 2008) wird die Theodizee-Problematik sein. Wir laden alle an dieser Thematik Arbeitenden herzlich zur Mitarbeit ein und würden uns über die Zusendung interessanter Beiträge zu dieser Thematik sehr freuen.

Aus dem Inhalt	
KAUFMANN, <i>Editorial</i>	1
I. THEMENSCHWERPUNKT LEID, ÜBEL, BÖSES	
RÖßNER, <i>Philosophie als Passion. Das gebrochene Denken von Emmanuel Levinas.</i>	2
GERL-FALKOVITZ, <i>Simone Weil über einen Aspekt des Bösen: Politik in der Versuchung des „Großen Tieres“.</i>	6
GOTTLÖBER, <i>„Leben ist Leiden“ als conditio humana: Anlehnung an das buddhistische Wirklichkeitsverständnis in der Philosophie S. Weils.</i>	9
RIESS, <i>Das Wesen des Bösen in der Philosophie S.L. Franks.</i>	10
MARTINI, <i>Das Böse/Leid in den Weltreligionen.</i>	11
KAUFMANN, <i>Zur Differenz von Leiderfahrung und -reflexion.</i>	14
HAUSEN, <i>Dynamik des Bösen: Kurosawas RAN.</i>	18
II. REZENSIONEN	
KAUFMANN, NEIMAN, <i>„Das Böse denken“ (2006).</i>	22
KAUFMANN, GREIPEL, <i>„Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus“ (2006).</i>	26
BROSE, <i>Von der Realität der Religion.</i>	29
KAUFMANN, ZAHAVI, <i>„Phänomenologie für Einsteiger“ (2007).</i>	31
GOTTLÖBER, ZIZEK, <i>„Ein Plädoyer für die Intoleranz“ (2003).</i>	34
JASCHKE, KOERSMANN, <i>„Wörterbuch der philosoph. Metaphern“ (2007).</i>	36
III. TAGUNGSBERICHTE	
KAUFMANN, <i>Was geschieht, wenn die Theodizee-Frage verstummt? Positionierung im Rahmen der 3. Netzwerktagung „Diskurse angesichts des Bösen“ (23.-25.9.2007).</i>	38
KAUFMANN, <i>„Das Böse“, Philosophische Woche der Katholischen Akademie in Bayern (10.-13.10.2007).</i>	42
GOTTLÖBER, <i>„Westliche Moderne, Christentum und Islam: Gewalt als Anfrage an monotheist. Religionen“ – Fachtagung der ARGE „Politik, Religion, Gewalt“ der ÖFG (14.-16.6.2007).</i>	45
SPREFELD, <i>Erste Österreichische Graduiertentagung für Phänomenologie (Wien, 24.-26.9.2007).</i>	47
MARTINI, <i>„Macht und Ohnmacht“ – Salzburger Hochschulwoche (30.7.-5.8.2007).</i>	48
ASJOMA, FISCHER, <i>Glaube und Vernunft – Vermittlung durch Josef Pieper (1904-1997).</i>	49
IV. ZUM LEHRSTUHL	
JASCHKE, <i>Die Frage und das Fragen. Vorstellung eines Dissertationsvorhabens am Lehrstuhl.</i>	51
BÖHR, GERL-FALKOVITZ, SEPP, <i>„Europäische Menschenbilder“ – Vorschau auf ein Tagungsprojekt des Lehrstuhls (April 2008).</i>	52
<i>Vortragstermine und Neuerscheinungen.</i>	53
<i>Lehrveranstaltungen im WS 2007/08 und SS 2008.</i>	54
AUTOREN	55

Herausgeber:

Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft,
Technische Universität Dresden,
Philosophische Fakultät,
Institut für Philosophie,
01062 Dresden.

Redaktion, Satz und Layout:

René Kaufmann.

Sitz: 01069 Dresden, Zellescher Weg 17,
5. Stock, Zi. A 522,

Tel.: 0351/463-36438/-32689,

Fax: 0351/463-37051,

Email: rene.kaufmann@tu-dresden.de,

Postanschrift: TU Dresden, 01062 Dresden.

Verlag:

Selbstverlag des Lehrstuhls.

Druck:

Copy Cabana, George-Bähr-Str. 18, 01069 Dresden.

Auflage:

150 Exemplare.

Erscheinungsweise:

Halbjährlich (April-Juni und Oktober-Dezember).

ISSN 1865-1186 (Printversion)

ISSN 1865-1194 (Onlineversion)

Homepage:

http://tu-dresden.de/die_tu_dresden/fakultaeten/philosophische_fakultaet/iph/reph

Die Texte sind urheberrechtlich geschützt. Ihre Weiterverwendung ist unabhängig vom Weiterverwendungsmedium nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Autors gestattet. Die Verwendung kurzer Passagen im Sinne von Zitaten nur mit vollständiger Quellenangabe.

Für den Inhalt der Beiträge sind die Verfasser voll verantwortlich. Die Redaktion nimmt jederzeit gern Ihre Bestellungen entgegen.